السنة السابعة العدد السابع والعشرون شتاء 1422هـ /2001م

صاحب الإمتياز: توفيق أحمد العوجي

المدير المسؤول: توفيق داود الخطاب

رأس النبع شارع دونا ماريا سرسق بناية رمضان الطابق الأول، بيروت - لبنان

هاتف / فاكس: 361 647-961

السنة السابعة العدد السابع والعشرون شتاء 1422هـ /2001م

السنة السابعة العدد السابع والعشرون شتاء 1422هـ /2001م

Vol. VII No. 27 Winter 1422 AH / 2001 AC

بحوث ودراسات

رأي وحوار

قراءات ومراجعات

تقارير ومؤتمرات

محتويات العدد 27

تاريخ المعرفة

تاريخ المعرفة كما يراه ابن خلدون جزء أساسي من تاريخ المجتمع البشري. والتاريخ عنده علم من علوم الفلسفة وهو من "الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال.. إذ هو في ظاهره لا يزيد عن إخبار عن الأيام والدول.. وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليلٌ للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصلٌ في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق.."[1] ثم يبين أنّ التاريخ لمّا كان في حقيقته خبراً عن الاجتماع الإنساني، الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران، فإن واجب المؤرخين أن يستوفوا خبر الشعوب والأمم حتى تنقل تجاربهم، ولكن الحال ليس كذلك وقد يكون لهم عذر، "لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا، فالعلوم كثيرة والحكماء في أمم النوع الإنساني متعددون وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل.. فأين علوم الكلدانيين والسريانيين وأين علوم القبط ومن قبلهم؟ وإنما وصل إلينا علوم أمة واحدة وهم اليونان خاصة، لِكَلَفِ المأمون بإخراجها من لغتهم واقتداره على ذلك بكثرة المترجمين وبذل الأموال فيها، ولم نقف على شيء من علوم غيرهم.."[2]

إن تاريخ المعرفة لا ينفصل عن المعرفة نفسها، والتحليل النقدي الذي يريده ابن خلدون لحركة المعرفة في أي ميدان من ميادينها هو فلسفة ذلك الميدان المعرفي. كذلك فإن هذا التحليل النقدي لا يكون ذا معنى دون النظر في المسيرة التاريخية للمعرفة.

---

1 ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**. تحقيق علي عبد الواحد وافي. القاهرة: دار نهضة مصر، ط 3، 1979، ص 282.

2 المرجع السابق، ص 332

ويرى أحمد فؤاد باشا أنه: "ليس ثمة معرفة إنسانية إلا وتفقد طابعها العلمي إذا نسي الناس الظروف التي نشأت في أحضا ا وأغفلوا المسائل التي تولت الجواب عليها وحادوا عن الهدف الذي وجدت من أجله."[3]

ويشير تاريخ المعرفة إلى أن الحقول المتخصصة من المعرفة Disciplines أو فروع العلم -مثل علم الكيمياء أو الفيزياء من العلوم الطبيعية أو علم التاريخ وعلم الاقتصاد من العلوم الاجتماعية- لم تكن متمايزة كما هو اليوم. ومعظم هذه الحقول المعرفية أو العلوم المتخصصة كانت أغصاناً في شجرة الفلسفة. وبقيت الفلسفة والعلم (أو لمعرفة) مفهومين متداخلين فترة طويلة؛ فالفلسفة أو الحكمة أو حب المعرفة، كانت المظلة العامة لهذه العلوم، وكان العالِم في الغالب فيلسوفاً وعالماً يؤلف في العلوم الطبيعية والرياضيات والطب والمنطق والميتافيزيقا.

وعندما تمايزت الحقول المعرفية عن الفلسفة بقي لكل علم منها بعد فلسفي يتعلق بطبيعة العلم وبنيته ومنهجيته، وأساليب التحليل النقدي للمعرفة الخاصة به، مثلما بقي لكل علم منها بعد تاريخي يتعلق ببدء المعرفة المتخصصة فيه وجذورها ثم نشأ ا وتطورها وشخصيات العلماء الذين أسهموا في مراحل تطور العلم والظروف التي رافقت هذه المراحل. ويبدو أن ثمة تداخلاً ظاهراً بين فلسفة أي علم وتاريخه، ولو حاولنا دراسة هذه العلاقة لوجدناها تنتهي إلى علاقة عامة بين المعرفة إجمالاً وتاريخ هذه المعرفة.

يؤكد لاكاتوس Lacotos هذه العلاقة بقوله: "فلسفة العلم بدون تاريخه فارغة، وتاريخ العلم بدون فلسفته أعمى."[4] فتاريخ العلم يتعلم من فلسفة العلم والعكس صحيح؛ فلسفة العلم مثلاً تزوّدنا بمنهجية معيارية تفيد المؤرخين في بناء مادة الفرع العلمي، وبالتالي تمكننا من التفسير العقلي لتطور المعرفة الموضوعية لذلك العلم. كذلك فإن البناء العقلي للتاريخ يحتاج إلى الوقائع العملية ذات البعد الاجتماعي والنفسي.

---

[3] باشا، أحمد فؤاد. ابستمولوجيا العلم ومنهجيته في التراث الإسلامي في **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والإجتماعية**. تحرير نصر عارف. هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1996 ص 28.

[4] Locatos, Imre. *The Methodology of Scientific Research Programme*. Vol.1. edited by J. Warrall & G. Currie. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1978, P. 102.

إن النظريات الحديثة التي قدمها بعض فلاسفة العلم في القرن العشرين مثل كارل بوبر، وتوماس كون، وإمري لاكاتوس لتفسير تطور المعرفة الإنسانية وتكامل بنيتها من الخصائص والمبادئ النظرية، وبيان ما فيها من بناء منطقي وتماسك داخلي قد اعتمدت اعتماداً كبيراً على تسلسل الوقائع التاريخية وتمايز أشخاص العلماء والباحثين وطبيعة ظروفهم.

ويرتبط تاريخ العلم والمعرفة عادة -ولاسيما في كتابات الغربيين- بتاريخ الفلسفة والمنطق والبحث في ضوابط التفكير العقلي،[5] ويبدأون عادة بالفلسفة اليونانية ويذكرون أرسطو على وجه التحديد. لكن تاريخ المعرفة البشرية لا يبدأ من أرسطو، بل يبدأ قبله بعشرات القرون. فمن المعروف أن الشرق قد شهد حضارات مادية ومعنوية سبقت اليونان بكثير. فبلاد الرافدين في العراق عرفت الكتابة المسمارية والحياة الاجتماعية المستقرة والنظم السياسية والأخلاقية والقانونية المسجلة في شريعة حمورابي، كما عرفت استعمال المعادن والنفط (البترول) وأصول الزراعة والملاحة والفلك قبل الميلاد بعشرين قرناً. وربما كانت أوروبا حينها لا تزال في العصر الحجري! وقبل ذلك عرفت بلاد وادي النيل في مصر الفلسفة الدينية ومبادئ التوحيد والبعث وفنون الكيمياء والطب والهندسة وتدوين ذلك كله بالكتابة الهيروغليفية وذلك قبل الميلاد بأربعين قرناً. ولم تكن الهند غائبة عن تاريخ المعرفة الإنسانية بل أسهمت بإنجازات متميزة وعديدة؛ وكذلك الصين. وليس هذا مجال الاستطراد في سرد إنجازات الأمم والشعوب في الحضارات القديمة. والمهم في هذا المقام هو التأكيد على أن الحضارة اليونانية لم تبدأ من الصفر ولم تكن بداية المعرفة البشرية منها وإنما بدأت هذه الحضارة من حيث انتهت الحضارات التي سبقتها.

حين يؤكد المؤلفون الغربيون على بدء الحضارة وبدء الفلسفة من اليونان إنما يحاولون حصر العلم والمعرفة والحضارة في الغرب، فإذا كان الغربيون اليوم يجلسون على عرش الحضارة والتقدم العلمي المعرفي فإن أجدادهم من قبل هم الذين بدأوا ذلك ا د وأسسوا له. وليس هذا هو شأن المؤلفين الغربيين المعاصرين فقط فهذا فرانسيس بيكون (توفي عام 1626م) يقول في الارجانون الجديد:

[5] أنظر كلمة التحرير في "إسلامية المعرفة" العدد 23 بعنوان: المعرفة في إسلامية المعرفة.

"من النظر في تاريخ القرون الخمسة والعشرين السابقة التي نجد فيها ذاكرة إنسانية لها بعض الملامح يمكن أن نميز فيها ستة قرون فقط فنختارها بوصفها قرونا خصبة بالعلم والتقدم، أما بقية القرون فهي صحارى ومساحات مهملة على امتداد الزمان والمكان. وفي هذه القرون الستة يمكن أن نميز ثلاث فترات زمنية امتدت كل منهما قرنين اتصفت بدرجة عالية من المعرفة، وهي فترة اليونان والرومان وفترتنا هذه التي نحن فيها، (أي شعوب أوروبا الغربية في القرن السابع عشر) أما القرون الوسطى في العالم فلم تنجح في إنتاج محصول كبير أو غني من العلوم، ولا حاجة لذكر العرب الذين عملت كتبهم الكثيرة في السنوات الأخرى على تراجع العلوم أكثر مما عملت على زياد ا.."[6] ويقول في موقع آخر "إن جميع العلوم التي نعرفها جاءت من اليونان. أما الإضافات التي قدمها الرومان أو العرب ومن جاء بعدهم من المؤلفين، فهي قليلة وليست ذات أهمية كبيرة، فهي مبنية على اكتشافات اليونان."[7]

ومثل ذلك يؤكده في مطلع هذا القرن العشرين ويل ديورانت في كتابه المشهور قصة الفلسفة. فبمجرد استعراض قائمة محتويات هذا الكتاب[8] نجده يبدأ الحديث عن أفلاطون وتلميذه أرسطو في القرن الرابع قبل الميلاد ثم ينتقل فجأة إلى فرانسيس بيكون في القرن السابع عشر بعد الميلاد.

ومع اية القرن العشرين يبدأ مؤلف كتاب قصة علم النفس Morton Hunt فصله الأول بعنوان: "اليونان: ا د الذي كان" The Glory that was Greece. ويبدأ الجملة الأولى في الفصل بعبارة للفيلسوف البريطاني برتراند رسل (توفي 1970): "طيلة التاريخ لا يوجد شيء أكثر غرابة أو أكثر صعوبة في التفسير من الظهور المفاجئ للحضارة في اليونان". ثم يوضح المؤلف كيف أن اليونان قد مارسوا الاقتراض الثقافي من مصر وبلاد

---

[6] Bacon, Francis. *The New Organon*, edited by L. Jardine & M. Silverthorne. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000, P.64.

[7] Ibid, P. 58.

[8] Durant, Will. *The Story of Philosophy*. New York: Simon and Schuster, 1953.

الشرق حتى القرن السادس قبل الميلاد، لكنهم فيما بين القرن السادس قبل الميلاد والرابع قبل الميلاد اخترعوا وولدوا من العلوم والمعارف والفنون والمؤسسات الشيء المذهل.[9]

ومعظم الثقافة الغربية اللاحقة كانت تحدرا خطياً منهم، وقد نما القسم الأكبر من الفلسفة والعلم خلال القرون الخمسة والعشرين وتطور بالاعتماد على محاولات فلاسفة اليونان لفهم طبيعة العالم، كما أنّ قصة علم النفس هي وصف للجهود المتصلة للإجابة عن الأسئلة التي سألها اليونان في البداية عن العقل الإنساني. ثم يقول المؤلف في مطلع الفصل الثاني: "من الصعب تفسير الظهور المفاجئ والنابض بالحياة لعلم النفس عند اليونانيين، وبنفس القدر يصعب أيضاً تفسير فترة النوم التي جاءت بعد أرسطو واستمرت قرابة عشرين قرناً حتى القرن السابع عشر، حين أثارت الأسئلة النفسية بعض رجال الفكر بنفس الطريقة التي أثارت فيها السابقين في فترة الازدهار التي شهد ا الثقافة اليونانية.." وحين يضطر المؤلف إلى ذكر جهود المفكرين والمؤلفين والشعوب التي جاءت بعد اليونان وواصلت تعاملها مع أسئلة علم النفس التي صاغها فلاسفة اليونان، يواصل القول: "لقد فعلوا ذلك على طريقة الشارحين commentators لذين يعيدون عمل ما سبق عمله أكثر من كو م مكتشفين ومخترعين، ولم يقدم أي واحد منهم فكرة جديدة مهمة أسهمت في تقدم المعرفة السيكولوجية بمقدار ملموس."[10]

وينقل كثير من المؤلفين العرب والمسلمين هذه النظرة المتحيزة؛ إذ يعلون من شأن الحضارة اليونانية ويمجدو ا بأكثر مما يفعله الغربيون أنفسهم. ونكتفي في هذا المقام بالإشارة إلى واحد من هؤلاء المؤلفين. ففي مراجعته لكتاب ديكارت "مقال في المنهج" وتقديمه المطول لهذه الترجمة يرى د. محمد مصطفى حلمي أن الأمم القديمة في مصر والهند والصين وفارس: "كانت لها فلسفا ا التي انطوت عليها ديانا ا.. فهذه الفلسفات إذن لم تكن فلسفات بالمعنى الفلسفي الدقيق بقدر ما كانت ألواناً من الحكمة وضروباً من المبادئ والقواعد، مما كان يتصل من قريب أو بعيد بالدين والعقائد.. أكثر مما يرمي إلى ترقية

---

[9] Hunt, Morton: *The Story of Psychology*. New York: Anchor Books, Doubleday, 1993, P. 12.

[10] Ibid, 35.

العقول من الناحية النظرية، وإعمال هذه العقول إعمالا منهجياً منظماً.. (أما) الفلسفة بمعناها الحقيقي ومنهجها الحسي حيناً والعقلي النظري حيناً آخر، والتجريبي العملي تارة، والذي يؤلف بين الحس والعقل والتجربة تارة أخرى، قد نبتت شجر ا في أرض اليونان، وما فتئت هذه الشجرة تتعهدها العقول والقلوب حتى نمت وأينعت، وآتت أكلها مناهج وأنظاراً عقلية، وطرقا ووسائل عملية وأذواقا ومواد روحية، ثم تفرعت أغصا ا النامية وامتدت ظلالها الضافية، وإذا ثمارها ناضجة دانية، وإذا الإنسانية كلها تنعم ذه الثمار، وتستظل بتلك الظلال، فتجد عندها غذاء العقل، ونزهة القلب، و جة النفس. وهذا يعني بعبارة أخرى أن فلاسفة اليونان هم الذين مهدوا للإنسانية سبيل التفكير الدقيق والنظر العميق في الكون، وفيما يشتمل عليه الكون من ظواهر وأحداث، وفيما لهذه الظواهر والأحداث من صلة بخالقها ومبدعها وبالإنسان الذي يؤثر فيها ويتأثر ا، وفي ذات الإله، وذات الإنسان وفيما هما عليه من ذاتيهما. فالإنسانية من هذه النواحي كلها مدينة لليونان بفلسفتهم النظرية والعملية التي ليس من شك في أ ا كانت نتاجاً عقلياً خصباً، وعملاً روحياً جليلاً للعبقرية اليونانية.."[11]، ثم يستمر الكاتب في هذا اللون من الغزل فيؤكد أن "فلاسفة اليونان هم أول من.. وأول من.. وأول..." وينقل د. فؤاد زكريا في كتابه التفكير العلمي هذه الفكرة التي يتبناها أكثر مؤرخي الحضارات الشرقية القديمة حيث تراكمت فيها "حصيلة ضخمة من المعارف ساعدت الإنسان في هذه الحضارات على تحقيق إنجازات كبرى، ما زالت آثارها تشهد بعظمتها حتى اليوم. ولكن هذه المعارف لم تكن سوى خبرات موروثة، ربما كانت راجعة في أصلها إلى أقدم العصور البدائية للإنسان، وقد ظلت تورث جيلاً بعد جيل، وساعدت على إثراء حياته العقلية."[12] هذه الشعوب كانت لديها خبرات تتيح لها أن تحقق إنجازات عملية هائلة؛ ولكنها لم تتوصل إلى النظريات الكامنة وراء هذه الخبرات، ولم تخضعها للتحليل العلمي الدقيق. أما الحضارة التي توصلت إلى هذه المعرفة "النظرية" والتي توافرت للإنسان فيها القدرة التحليلية التي تتيح له كشف "المبدأ العام" من وراء كل تطبيق عملي فهي الحضارة اليونانية.

---

11 ديكارت، رينيه. **مقال في المنهج**. ترجمة محمود محمد الخضيري ومراجعة محمد مصطفى حلمي. القاهرة: دار الكتاب العربي ط2 1968 ص 3-50.

12 زكريا، فؤاد. **التفكير العلمي**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. سلسلة عالم المعرفة- 1، 1978، ص 124.

ثم يحاول د. زكريا نقض النظرية وا ام قائليها بالتحيز الحضاري وإنكار ما بين الخبرة العملية والبحث النظري من علاقة وثيقة، والإشارة إلى نماذج من تطور العلوم وتطبيقا ا في الحضارات القديمة وإلى مؤشرات العلاقة بين اليونان والحضارات السابقة عليهم.[13]

إنّ الذين يؤكدون فضل اليونان في بدء العلم ينطلقون من الافتراض بأن أصل المعرفة واحد وهذا الأصل تطور في خط متصل صاعد يبني فيه الجديد على القديم، مع العلم بأنه ليس ثمة ما يمنع أن تكون في حركة العلم تراجعات أو فترات من التوقف، أو مسارات متوازية حققت فيها شعوب مختلفة ومتباعدة إنجازات متقاربة، أو أعادت اكتشاف أشياء دون علم باكتشاف الآخرين لها قبلهم.

إنّ تاريخ المعرفة هو تاريخ الإنسان، وتاريخ حضارته، وتاريخ محاولاته في التعرف على الكون وأحداثه وظواهره وتعامله معها. وفي التفكير الإسلامي يمكن أن نتجاوز ما يقول به علماء التطور العضوي والأجناس البشرية، لنبدأ من لحظة وجود الكائن الإنساني الذي استحق هذا الوصف.

لقد بدأ هذا الوجود الإنساني بأبي البشر آدم، وبدأت المعرفة وبدأ العلم الإنساني مع بداية خلقه. والمعرفة في المصطلح القرآني جزء من العلم. وقد نقل الخالق سبحانه لنا مشهد الحوار الإلهي مع الملائكة حول قضية ذلك الخلق وما ارتبط به مباشرة من معرفة وعلم وتعليم، وما تبع ذلك من تكريم للإنسان بسجود الملائكة له بأمر الله، وما ترتب عليه من حمل الإنسان لأمانة الخلافة في الأرض. وهكذا بدأ العلم، من حيث تحصيله وتوظيفه، بالتلقي من واهب العلم سبحانه وعلّم آدم الأسماءَ كلّها.. (البقرة:31)، ثمّ في تعليمه يا آدم أنبئهم بأسمائهم.. (البقرة:33). وأخذَ عِلْم الإنسان ومعرفته بالتطور عندما هبط إلى الأرض ليعيش فيها ويتعامل مع أشياء الكون وأحداثه وظواهره، مزوداً بالإمكانات الأساسية اللازمة لهذه الحياة. ونستطيع أن نتخيل بعض مراحل هذا التطور من التأمل في بعض نصوص القرآن التي توثق بعض مراحل هذا التطور.

فالرعاية الإلهية للإنسان لم تتوقف بعد هبوطه إلى الأرض ..فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون (البقرة: 38)، يا بني آدم إما يأتينكُم

---

[13] المرجع السابق ص 126.

رسلٌ منكم يقُصون عليكم آياتي وينذرونكم لقاءَ يومِكم هذا، فمن اتقى وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون (الأعراف:35)؛ فبقي الوحي مصدراً من مصادر الهدى والمعرفة على مدار التاريخ البشري، عبر مواكب الأنبياء والرسل، ومع توالي نزول الكتب والصحف، حتى إذا انقطع الوحي بخاتم الرسل محمد عليه الصلاة والسلام، جاء آخر الكتب ليكون وحياً دائماً محفوظاً يتضمن ما يحتاج إليه الإنسان من هذه الرعاية الإلهية إلى اية الحياة البشرية على الأرض.

لكن الكون الذي يعيش فيه الإنسان كان أيضاً مصدراً دائماً للعلم والمعرفة، لذلك كان على الإنسان أن يعمِل عقلَه وهو يشاهد (أي يعمِل حواسه في) أشياء الكون وأحداثه وظواهره ويتعامل معها، فيعرف كيف يحلّ مشكلاته ويختزن هذه المعرفة في المواقف الأخرى، وينقل هذه المعرفة من جيل إلى آخر. ولعلّ في قصة ابني آدم والصراع الذي وقع بينهما وانتهى بقتل أحدهما للآخر نموذجاً لمواقف التعلّم التي كان على الإنسان أن يتعامل معها بوعي، فيعرف كيف يحل مشكلة تواجهه وكيف يختزن هذه الخبرة ويجعلها جزءاً من مخزونه المعرفي المتنامي. فَبعثَ اللهُ غُراباً يبحثُ في الأرضِ ليرِيه كيف يوارِي سوءَةَ أخيه، قال يا ويلَتى أعجزت أن أكونَ مِثْلَ هذا الغرابِ فأُوارِي سوءَةَ أخِي، فأصبح مِن النادِمين (المائدة:31).

ولا شك في أن الإنسان مر بمراحل من الهدى والضلال، والمعرفة والجهل، والتذكر والنسيان، وذلك فيما يتعلق بتصوراته ومدركاته حول قضايا الخالق والخلق، كما مر أيضاً بمراحل في تسخير أشياء الكون وظواهره، وتوظيفها لتطوير أنماط حياته وتيسير سبلها، فاهتدى واكتشف من منافع الأشياء واستعمالا ا وتوظيف الظواهر واستغلالها، ودجن الحيوان وزرع النبات، وصنع الأدوات. ولا بأس في هذا ا ال من الاستئناس ببعض ما يقول به علماء الانثروبولوجيا سواءً مما يتخيلوه بمجرد الفكر أو مما يستنتجوه من بقايا التاريخ الإنساني قبل بدء التدوين والكتابة.

وإذا كانت معرفة الإنسان حسب التفكير الإسلامي قد بدأت مع لحظات وجوده في الجنة وهبطت بدايا ا معه على الأرض، فإنّ وحي الله للإنسان أيضاً، وما يأتي به من علم ومعرفة، كان سلسلة متصلة الحلقات، تذكّر كل حلقة بما قبلها و يئ لما بعدها، ومن تفاعل الأمم مع الرسالات، سلباً أو إيجاباً طوت كل أمة معارفها وصاغت ثقافتها

وشيدت حضار ا، حتى إذا جاءت الرسالة الخاتمة، وانتقلت معها قيادة الحضارة الإنسانية إلى الأمة المسلمة، لم تبدأ الحضارة الإسلامية من الصفر وإنما استوعبت الحضارات السابقة وبخاصة اليونانية والهندية، وقدمت إسهاما ا الخاصة ا في ا الات المعنوية والمادية. وعندما ضعفت قدرة الأمة الإسلامية على مواصلة الريادة والإبداع الحضاري، لم يتوقف موكب العلم والمعرفة بل استأنف الموكب تقدمه بقيادة أوروبية، اعتمدت فيه أوروبا اعتماداً كبيراً على استيعاب خلاصة الحضارات السابقة كما صاغتها الحضارة الإسلامية وقدمتها، وبطبيعة الحال كان لهذه الدورة الحضارية أيضاً كما لكل الدورات السابقة خصائصها وإنجازات شعو ا المتميزة.

إن معظم ما كُتب عن تاريخ المعرفة يتعلق بتاريخ العلم بالمعنى الضيق لهذه الكلمة، وهو دلالة هذه الكلمة في اللغة الإنجليزية المعاصرة، أي العلوم الطبيعية، بينما نجد أن دلالة الكلمة بالعربية ودلالة اللفظه المقابلة لها في كثير من اللغات الأخرى تشير إلى مجمل ميادين المعرفة الإنسانية. وقد كُتب القليل عن تاريخ الفلسفة سواءً باعتبارها مجالاً معرفياً محدداً، أو بمعناها الأعم الذي كان يشمل المعرفة والحكمة، وثمة كتابات قليلة عن تاريخ العلوم الإنسانية والاجتماعية. ولكن الكتابات المتخصصة بتاريخ العلوم والمعارف الإسلامية كتابات نادرة. ولعلّ من المناسب أن نشير في هذا المقام إلى أهمية البحث والتأليف في كيفية تطور العلوم الإسلامية منذ بدأ تدوين الحديث وتطورت علومه، ومنذ بدأ تدوين الفقه وتطور أصوله وفروعه، وكذلك علوم التفسير والتاريخ واللغة وغيرها، وسوف نجد أن ثمة ما يؤكد ضرورة التمييز بين الوحي بنصوصه الثابتة والعلوم التي دارت حول النص. وربما نجد أن التطور التاريخي لهذه العلوم الخادمة للنص لها دلالات غاية في الأهمية.

الاستحسان الأصولي والاجتهاد الفقهي المعاصر

محمد الحاج سالم*

مقدمة

جاءت الرسالة الخاتمة لإرساء جملة من القيم والتعاليم اقتضت حكمة الله تعالى أن تكون محل تكليف المكلفين لجلب المنافع لهم ودرء المفاسد عنهم في الدنيا والآخرة. بحيث لا يتسنى لهم تحصيل تلك المصالح إلا من طريقها. كما اقتضت إرادته تعالى ألا تكون حياتهم على وتيرة معيشية واحدة من الابتلاء، بل تكتنفها حالات من السعة واليسر أحيانا، وتطرأ عليها حالات من الضيق والعسر أحيانا أخرى. والشارع العليم قد أحاط علمه بكل ذلك فجعل شرعه شاملا لجميع تلك الحالات. واقتضى عدلُه ورحمته بخلقه ألا تناط بها جميعا الأحكام نفسها. فمع تطابق الأفعال الصادرة عن المكلفين في الفرع الفقهي الواحد، فإن آحادها قد تلتحق بحكم شرعي معلوم، وقد تخالفه إلى حكم آخر، بحسب ظرف المكلف وعوارض فعله.

وقد تعارف الأصوليون والفقهاء على إطلاق مصطلح "الأصل" على الأولى، باعتبار أن أفعال المكلفين متساوقة مع أحكامها أصالة، وإطلاق مصطلح "خلاف الأصل" على الثانية، باعتبار أن المكلف قد ألمّت به بعض العوارض اقتضت إخراج فعله من مجال القاعدة العامة -التي هي الأصل- إلى خلافها على سبيل الاستثناء في الحكم.

والأمر إلى هذا الحد لا إشكال فيه من الناحية الأصولية النظرية، لأن إلحاق الفروع الفقهية بالأصل أو بخلاف الأصل، بل وتقسيم الأدلة والمفاهيم الأصولية نفسها إلى "أصل" و"خلاف أصل"، هو مجرد تقسيم منهجي، غايته تحديد الدائرة الأصولية التي يندرج ضمنها ذلك الفرع الفقهي، ليتيسر للفقيه مدارسة المسألة العملية والنظر فيها في إطارها الأصولي الصحيح خلال مرحلة الاستدلال القاصدة إلى إدراك الحكم الشرعي المناسب،

* دكتوراه في الفقه وأصوله من الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، 2001.

وهو الثمرة الفقهية النهائية التي ما وضعت القواعد والضوابط الأصولية إلا من أجل تحقيقها.

ولكن الإشكال نتج عن سوء تقدير بعض الفقهاء في إلحاق كثير من الفروع الفقهية بالدائرة الثانية -وهي دائرة خلاف الأصل- خلال مدارسا م لها والتماسهم لمسالكها الاستدلالية المناسبة. مما نتج عنه تضخيم دائرة "خلاف الأصل" على حساب دائرة "الأصل" في التشريع. وهذا العمل -فضلا عما فيه من خرق للضوابط الأصولية ومجانبة للمسالك الاستدلالية النظرية- فإنه قد أثر سلبا في الثمرة الفقهية نفسها، وذلك في كثير من الفروع الفقهية والقضايا الواقعية قديما وحديثا.

وتتجلى هذه الحقيقة واضحة للعيان خاصة فيما يتعلق بالفروع الفقهية التي يستدلون عليها بدليل الاستحسان الأصولي، نظرا لكونه يمثل أجلى مسلك من مسالك الاستثناء من القواعد في التشريع أو من عموم القياس الذي هو الأصل المخالَف.

وهذه الدراسة المتواضعة مع إقرارها بأهمية دليل الاستحسان الأصولي في الاعتماد عليه والاستدلال به خلال نظر الفقهاء المعاصرين في كثير من قضايا هذا العصر الشائكة، الفردية منها والجماعية خاصة، فإ ا تأخذ عليهم مجارا م المسلّمة للمسالك الاستدلالية نفسها التي انتهجها القدامى، والأخذ ا أو القياس عليها، دون تمحيص أو مراجعة لما كان للظرف الزماني وتحديات تلك العصور من شديد أثر فيه. مما نتج عنه مدارسة كثير من قضايا هذا العصر من خلال المنظور الأصولي الموروث نفسه،[1] بما شابه من زلاّت لا تناسب منطق الضبط الأصولي منهجيا، ولا تتناسب مع سماحة الشريعة الإسلامية ومقاصدها الغراء واقعيا.

---

[1] تلك المسالك الاستدلالية مع أنها موروثة من القديم عن غالب الفقهاء والأصوليين، فإن ذلك لم يمنع بعضهم من نقدها والاجتهاد في تصويبها، وعلى رأسهم الإمام الفقيه المجدد ابن تيمية، ولكن الفقهاء المعاصرين عامة لم يتابعوا منهج الإمام ابن تيمية بما فيهم من أقر بصوابه نظريا، بل ظلوا عمليا ناهجين للمسالك الأصولية نفسها التي طالما ناضل ابن تيمية لإبطالها. انظر أحمد بن تيمية، **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب عبد الرحمن النجدي وابنه محمد، دم، د.ن. ط1، 1398هـ، ج20، ص504 وما بعدها.

معالم دليل الاستحسان في النشاط الفقهي المعاصر

1. أهمية دليل الاستحسان في الفقه المعاصر: تكاد تجتمع كلمة الفقهاء المعاصرين على أهمية دليل الاستحسان في تنشيط حركة الاجتهاد الفقهي المعاصر، وكونه أصلا شرعيا لا محيد عنه في معالجة قضايا عصرنا الذي تعقدت فيه مطالب الحياة وتعددت وجوه الكسب والانتفاع بأنماط عملية من الوقائع الحادثة والمستجدات التي لا نظير لها في موروث التشريع الإسلامي. وهي أحوج لهذا الدليل ولغيره من الأدلة الأصولية المندرجة في دائرة خلاف الأصل في التشريع، من أي حقبة تاريخية مرت، وذلك لسببين:

أولهما: أن تعثّر النشاط التشريعي طوال مرحلة الجمود والتقليد الفقهي قد خلّفت هوة بين مستوى حركة الاجتهاد البطيئة، وبين ركْب النوازل ومستحدثات الوقائع المتسارعة. وتلك الثغرة لا تفي بملئها أدلة الأصل، بل الأجدر ا أدلة خلافه، وفي مقدمتها دليل الاستحسان.

وثانيهما: أن غُربة سلوك المسلمين عن تعاليم الشريعة بفعل جهلهم لمبادئها أو تنكّرهم لها، تتطلب آمادا من مراحل الإصلاح التدريجي والمعالجات الظرفية، على أمل الوصول بواقع ا تمعات الإسلامية إلى وضع الأصل، وإخراجها من وضع الاستثناء. وفي انتظار ذلك فإن الحكمة تقتضي استفراغ الوسع في إعمال أدلة خلاف الأصل، وعلى رأسها دليل الاستحسان الذي يمثّل أجلى شاهد من شواهد المرونة والواقعية في التشريع الإسلامي. وفي تقرير ذلك يقول الفقيه القانوني الشيخ مصطفى الزرقاء: "إن ميزان قواعد العدل والإنصاف عند الفقيه المسلم ا تهد هو المقاصد العامة للشريعة. وإن أهم المسالك الموصلة إلى الأحكام البصيرة والحلول المستنيرة هو طريقا الاستحسان والاستصلاح، ثم رعاية أعراف الناس التي تعارفوها في بيئتهم وحيا م الاجتماعية والاقتصادية مما لا يتعارض مع نصوص الشريعة ومقاصدها العامة".[2]

فهذا الأصل التشريعي رغم انحصاره وضيق أفقه مقارنة ببعض أدلة الأصل، باعتباره مرتبطا بوضع الاستثناء والأصلُ خلافُه، فهو مع ذلك يعد من أهم الأدلة الشرعية التي

---

[2] الزرقا، مصطفى أحمد، **الفقه الإسلامي ومدارسه**، دمشق، دار العلم، وبيروت: الدار الشامية، ط1، 1416هـ/ 1995م، ص39،40.

يحتاج إليها نشاط التشريع في عصرنا الحاضر. لأن أحقاب الجمود الفكري التي توالت على المسلمين، وما تبعها من حدوث فراغ تشريعي هائل قد باعدت بين سيرة المكلفين بالخطاب الشرعي وبين مقاصد دينهم. ومسعى الفقهاء ا دين تجاه تقويم هذا الوضع السقيم، لا يكون بتجاهله ومحاولة القفز على تلك الهوة قصد تخطيها في لمح البصر، بل الحكمة تقتضي أن يتوخى في تصحيح ذلك الوضع مسالك التدرج. والجنوح إلى أحكام الاستثناء، إلى حين التمكن من جبر تلك الثلمة وتعبئة فراغها التشريعي، ثم العودة من جديد إلى الأحكام الكلية عند التحقق من استرجاع وضع الأصل. أما وا تمعات الإسلامية اليوم لا تزال تعيش وضع الغربة عن مطالب الدين ومقاصده الكلية، فما من خيار لها غير سلوك ج التدرج.

ويرى الشيخ عبد ا يد النجار أن خيار التدرج التشريعي قد اقتضى في هذا العصر اتباع جي "التأجيل" و"الاستثناء"، وعبر عن رؤيته المنهجية هذه بالقول: "إن المقصود بالتأجيل هو العدول عن تطبيق الحكم الشرعي في ظرف معين، وإسقاط العمل به في ذلك الظرف حتى يحين ظرف آخر مناسب، يعاد فيه ذلك الحكم إلى التطبيق، والمقصود بالاستثناء وقف تطبيق الحكم الشرعي في حق عينة من عينات الأفراد أو الحالات، في حين يطبق على سائر العينات الأخرى المشا ة لها".[3]

وفي بيان الحكمة من سلوك ج التدرج في تشريع الأحكام، يقررالشيخ النجار أن "المبرر الأساسي للتأجيل والاستثناء هو وجود موانع فيما يراد أن يطبق عليه الحكم، تجعل تطبيق الحكم عليه لا يؤدي مقصود الشارع من وضعه، بل قد يؤدي ذلك التطبيق إلى ما يناقض المصلحة المقصودة"[4]. ولكسب الدعم الشرعي التاريخي يلجأ الشيخ النجار إلى السيرة العمرية في الاجتهاد، فيورد النماذج الثلاثة المشهورة في تطبيق الاستحسان، المتمثلة في "وقف تنفيذ حد السرقة عام ا اعة"، و"تعطيل حصة المؤلفة قلو م بعد انتشار الإسلام"، و"منع توزيع أرض العراق على الجنود الفاتحين".

---

3 النجار، عبد المجيد عمر، **فقه التدين فهما وتنزيلا**، كتاب الأمة، مؤسسة الخليج للنشر والطباعة، ط1، جمادى الأولى، 1410هـ/1989م، ج2، ص138.

4 المرجع السابق، ج2، ص140.

ومن هنا يتبين مدى تعويل الشيخ النجار على أصل الاستحسان الذي عبر عنه بتعبيرات أقرب للغة أهل العصر هي "التدرج" و"التأجيل" و"الاستثناء" في معالجة واقع المسلمين المعاصر، وتدارك ما فات من مراحل عطالة النشاط التشريعي وقعوده عن الفعل، والاجتهاد في وصل سلوك المجتمعات الإسلامية الحالية بأحكام الشريعة ومقاصدها.

وليس في هذا السلوك الاجتهادي بِدعٌ من سنة التشريع "فقد كانت هذه المرحلية المتدرجة في تنزيل أحكام الدين سنة نبوية، في التبشير بالإسلام... وعلى مدى ثلاثة وعشرين عاما خلصت الحياة بالتدرج من الجاهلية إلى الرشد... وإذا كان هذا التدرج في إنجاز الأحكام، رافق نزول الدين ابتداء لتحويل الجاهلية الجهلاء إلى اهتداء مبين، فإن فيه تعليما للمسلمين ليقتبسوا منه فقها في الإنجاز، كلما وجدوا أنفسهم في وضع فيه شبه وإن يكن قريبا من ذلك الوضع الذي نزل فيه الدين."[5]

ومن ثَم يتبين أن خيار المعالجة المتأنية لواقع المسلمين الاجتماعي الناهج للطرق المذكورة، ليس مسنودا فقط بدليل الاستحسان الأصولي، من الناحية التشريعية. بل هو مسنود أيضا بسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وسنته العملية الأقوى في دلالتها من الاستحسان نفسه. والتي تمثل شاهدا محكما على مصداقية هذا النهج، طالما أن اتباعه في سيرته والاقتداء به في طرق معالجته لقضايا الواقع وشؤون المجتمع واجب لا خيار فيه، وإلا لما كان لسيرته أي دلالة تشريعية.

وادعاء أن ذلك كان في مرحلة التلقّي حيث كان المجتمع الإسلامي في طور بنائه، الأول قبل أن يكتمل ذلك البناء، حيث كانت الآيات تتنزل وفق سنة التدرج، والنسخ في القرآن يعمل عمله. أما بعد انقضاء تلك الفترة بانقطاع الوحي، فقد اكتمل الدين واستقرت مبادئ الإسلام، ومن شاء اتباع نهج الإسلام فعليه الأخذ به مكتملا لا منتقصا ولا متدرجا... وغيرها من الدعاوى الهادفة إلى منع سلوك التدرج في تنـزيل أحكام الإسلام، هي دعاوى واهنة لا أساس لها من الحق. لأن خيار التدرج سنة ثابتة يلزم الجنوح إليها كلما اقتضى واقع المسلمين إعمالها إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها[6].

---

[5] المرجع السابق، ج2، ص131.

[6] جاء في كتاب **التدرج في دعوة النبي**: "فمعالجة الربا مثلا تحتاج إلى نوع من التدرج في جانب الاستبدال والتدرج الزمني، وكذلك غيره من الأمور المخالفة لشريعة الله، لابد من مراعاة التدرج في إزالتها والقضاء

ولا يعني ذلك البتة أن دليل الاستحسان وقْفٌ على مراحل التدهور والانحطاط في واقع المسلمين، أو غيرها من الأحوال الاستثنائية الظرفية. بل هو في جانب منه ملازم لسلوك المكلفين على سبيل الدوام والاستمرار، فيما اصطُلح عليه أصوليا باسم استحسان القياس الخفي، فالوقائع المندرجة فيه لا تر ن بأوضاع الطوارئ في علاقتها بواقع المكلفين، بل هي طارئة بالنظر إلى دليل القياس الأصولي المعدول عنه فيها إلى موضع المعنى الخفي. وكذا بعض الوقائع المندرجة في قياس الاستثناء من القواعد، فالمعهود فيها هو الاستثناء وليس القاعدة، لأن استثناءها من قواعدها على سبيل التأبيد كما في فروع السلم والجعالة والاستصناع والجزاف وغيرها.

بخلاف التكاليف الظرفية الملغاة أصالةً، إذا انتفت منها مصلحتها في ذلك الظرف الطارئ، فإن طروءها عارض على واقع المكلفين، كما في النماذج الفقهية العمرية المذكورة. وهذا الجانب هو المقصود بالإصلاح الظرفي لأن الأصل في أفعال المكلفين خضوعها للأصول وقواعد التشريع العامة. وفي أوضاع الطوارئ تنتفي دواعي الأصل إلى حين تحقق أسبابه في الواقع.

وهو وضع واقع المسلمين المعاصر في بعض جوانبه، لأنه يمثل مرحلة انطلاق قاصدة إلى استئناف الحياة الإسلامية بعد توقفها خلال مرحلة الجمود التشريعي السابقة. فهي منعرج من مرحلة إلى أخرى تقتضي آليات في تقرير الأحكام وت يلها مخالفة لمعهود أطوار ضة التشريع وسلطانه في الواقع.

2. إرجاع فقهاء العصر فروع الاستحسان إلى دليل الاستصلاح: الاتجاه الغالب من فقهاء هذا العصر المؤمنين بشرعية هذا المسلك التشريعي أنفسهم، مع إقرارهم بشرعيته ولزوم الركون إليه نظريا، فإ م يعمدون عمليا، إلى إرجاع الفروع الفقهية الطارئة على سبيل الاستحسان إلى دليل المصلحة المرسلة. فطالما أن مصلحة الجماعة المسلمة تقتضي ذلك فلا مانع عندهم من اتباعه في كل جزئية تتحقق فيها مصلحة المكلف. ولا داعي تبعا لذلك للبحث عن دليل تشريعي آخر لتأصيل مسالك الإصلاح الإجتماعي في الظروف

عليها، سيما الأمور التي تدرج الشارع في تحريمها". انظر: ابراهيم بن عبد الله المطلق، **التدرج في دعوة النبي**، سلسلة الكتاب الإسلامي، الرياض، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، ط1، 1417هـ، ص.142

الطارئة. خاصة وأن دليل الاستصلاح بما يمتاز به من مرونة، هو أجدى لذلك، لإمكان تعلّقه بكل فرع دون تقيد بأنواع الأفعال وأجناسها من ناحية، وانفكاكه عن كثافة الضوابط الفنية التي تبطّئ نشاط الفقيه وتعقّد سعيه مع وضوح مناط المصلحة. خلافا لدليل الاستحسان فإنه لا يتصف بتلك المرونة، ويقتضي إعماله ضرورة استحضار شواهد إثبات اندراج الواقعة المراد البت فيها ضمنه. وهذا أمر نسبي تختلف فيه أنظار المجتهدين بحسب اختلافهم في مسالك الاستحسان وما يدخل فيه وما لا يدخل مما يسمونه بأدلة الاستحسان.

وهذا المبرر مع وجاهته بالنظر إلى مقصد تسهيل عمل الفقهاء المجتهدين في انتهاج أيسر السبل التشريعية المساعدة على الإسراع في إنجاز أهداف الإصلاح الاجتماعي، فإنه لا يستقيم ذريعة -من الناحية الأصولية- لإخراج تلك القضايا من دائرة الاستحسان وإلحاقها بدائرة المصلحة المرسلة. لأن دليل الاستصلاح لا يدخل فيه غير المرسل من الوقائع مما لا دليل على تشريعه ولا نظير له على التفصيل، ولا قاعدة شرعية يندرج فيها. خلافا لهذا الضرب من الوقائع فلا تنفك عن واحد من تلك الشروط لتلتحق بدائرة الإرسال. ومن ثم فإن التزام ضوابط القواعد الأصولية تقضي إلحاقها بدليل الاستحسان.

فضلا عن أن سلوك منهج الاستحسان يجعل كلا من الفقهاء المجتهدين المكلفين في المجتمع الإسلامي عامة مستحضرين لحقيقة في غاية الأهمية، هي أن ذلك العدول ظرفي دفع إليه الواقع الطارئ في انتظار تحقق شروط تنزيل أحكام الأصول والقواعد العامة فتستعاد مرة أخرى، وأنه ليس هو الحكم الشرعي المأمول المتعلق بالواقع الأمثل، حتى يكون المكلفون على بينة من أمرهم فيكون لهم ذلك حافزا لتجاوز الطور الطارئ واستعادة أحكام أصول الشريعة وقواعدها. خلافا لسند المصلحة المرسلة فلا تتحقق فيه تلك الحكمة ولا ذلك الحافز. بل قد يؤول إلى اعتقاد العامة أن ذلك الحكم المقرر هو الأصل الثابت على الدوام، طالما هو قائم على دليل المصلحة. وإذا ما سعى القائمون على أمور المسلمين إلى تجاوز ذلك الوضع الطارئ وتحققت شروط العدول عن الاستحسان نفسه إلى القواعد ثارت شبهة ترك المصلحة بترك حكمها الأول من قِبل العامة، والتشكيك في مشروعية العدول عن الاستحسان إلى القاعدة، بشبهة أنه لم يقع العدول عن القاعدة ابتداء حتى يعدل عن المعدول ويستعاد الأصل. لأن تفكير العامة لا يقبل ذريعة العدول عن المصلحة

إلى المصلحة في حال تغير الحكم، فالمصلحة في نظرهم مناطها واحد وثابت بثبات أحكام الدين. وهذه الشبهة يمكن اتقاؤها في حال التصريح بالحكم القائم على دليل الاستحسان. مع ضرورة تنوير العامة لحقائق الأمور وحثهم على السعي إلى استعادة أوضاع الأصل، فيتقبلون أحكام الطوارئ المستثناة على بصيرة، وتشرئب أعناقهم إلى تجاوز أوضاع الاستثناء فلا يمانعون من العدول عنها إلى غيرها عند تحقق شروط ذلك العدول بالحق والقسطاس.

3. تجربة المصارف الإسلامية في ضوء الاستحسان: ومن أظهر الشواهد التي يجدر استحضارها في هذا المقام مثال إنشاء المصارف الإسلامية خلال العقود الثلاثة الأخيرة. فبعد أن كان نشاط المصارف ومعاملا ا المالية قائما على أساس الفوائد الربوية ولا وجود البتة لأنماط المعاملات المصرفية الإسلامية، اتجهت همة بعض أهل العزائم إلى محاولة إنشاء المؤسسات المصرفية القائمة على المبادئ الإسلامية، في ظروف صعبة وبغير سابق تجربة عملية ولا تأصيل نظري[7] كاف للتوجيه والإنجاز. وكان لابد من أن تمر تلك التجارب الوليدة خلال مراحلها الأولى ببعض الأخطاء والنواقص كأي جهد بشري جماعي في بداياته. ومع ما حققته تلك التجارب من نجاح[8] وتمكنها من البقاء والاستمرار إلى جانب المؤسسات المصرفية التجارية العملاقة، وفي وضع منافستها الشديدة غير النـزيهة،[9] ومحاربة القوى المعادية العتيدة لها.[10] فإن بعض الفئات من داخل الدائرة الإسلامية نفسها

---

[7] أشار أبو المجد حرك إلى هذه النقطة بقوله: "لقد ظهرت البنوك الإسلامية وتوالى قيامها بمعدل سريع مدهش، لدرجة أن بعض الاقتصاديين المسلمين يرون أن معدل ظهورها بهذا الشكل كان تعبيرا عن حاجة شرعية ملحة أكثر من أن يعني اكتمال عملية التنظير اللازمة" حرك، أبو المجد ، **البنوك الإسلامية: مالها وما عليها**، القاهرة، دار الصحوة للنشر، د.ت. ص46.

[8] يقول أبو المجد حرك في **كتاب البنوك الإسلامية**: "لقد استطاعت البنوك الإسلامية أن تحقق حتى الآن إنجازات كثيرة كان ينظر إلى إمكانية تحقيقها بشك كبير، وأصبح الوفاء بحاجات المسلمين المصرفية ممكنا دون الاضطرار إلى الانغماس في المعاملات الربوية التي تقوم عليها البنوك العادية". أبو المجد حرك، المرجع السابق، ص5.

[9] انظر في بيان ذلك: أحمد النجار، **حركة البنوك الإسلامية**، القاهرة، شركة بسرينت، 1414هـ/1993م، ص11 وما بعدها، وأبو المجد حرك، البنوك الإسلامية، مرجع سابق، ص129 وما بعدها.

[10] يقول غسان قلعاوي مبررا محدودية النشاط المصرفي الإسلامي: "قد لا تعبر عن قصور أو إهمال أو تراخ في مجال السعي نحو توسيع النشاط المصرفي الإسلامي من قبل المؤمنين بهذا النشاط... بقدر ما قد يعتبر انعكاسا لجملة من الظروف والأوضاع السياسية والاقتصادية القائمة في المجتمعات العربية

لم ترض عن نشاط تلك المصارف الوليدة لأ ا لم تر من مسير ا غير تلك النواقص، فحملت عليها بشدة واصمة ذلك الجهد الجبار بشتى النعوت، بدعوى منع استغلال الانتساب للشريعة بغير وجه حق. معتبرة أن تلك المؤسسات التي تدعي الصفة الإسلامية لا تفارق غيرها من المصارف التجارية في غير الاسم. وأنه لا يجوز تسميتها باسم الإسلام ولا اعتبار معاملا ا المالية متسمة بسمة المشروعية.[11] ولم يراع أولئك أن كل جهد في بداياته لابد أن تلحقه بعض النواقص وأن عمر تلك المؤسسات لا يفي بتخليصها تماما من شائبة الحرام، وأن ذلك يحتاج إلى وقت تنضج فيه تجارب القائمين على ذلك العمل لتسديد خطاه، ويطمئن فيه المتعاملون إلى سلامة جه لحفظ أموالهم ونمائها في ظله، وتتكثف فيه اجتهادات الفقهاء لإظهار وجه الحق فتكون معينا على التسديد وحسن التوجيه وتدفعها إلى الأمام دون تحبيط أو خذلان.

ولو كان أولئك الناقمون على تجربة المصارف الإسلامية من داخل الدائرة الإسلامية عارفين بحقيقة دليل الاستحسان الأصولي وأبعاده الفقهية، لما وقفوا ذلك الموقف المعيق ولا اتخذوا تلك الأسباب ذريعة لهجومهم ، لأن سنة التدرج في ت يل أحكام الشريعة تسمح بالتغاضي عن خوارق بعض أحكام الشريعة في مثل تلك الظروف إذا كان ذلك التجاوز متعلقا ببعض الأحكام ويتحقق بفضله أحكاماً أخرى بعد أن كانت عديمة تماما، لأن ما لا يدرك كله لا يترك جله بل يستجلب ولو قليله ليكون بداية لتحقيق الكل.[12]

والإسلامية قد يصنف بعضها في ملف إعاقة النشاط المصرفي الإسلامي أو عدم الرضا عنه أو عدم تشجيعه". قلعاوي، غسان، **تقويم أداء النشاط المصرفي الإسلامي**، دم، دار صحف الوحدة، 1411هـ/ 1991م، ص 290.

[11] يقول الشيخ محمد الغزالي في رده على دعاوى هؤلاء: "إني لأعجب من بعض المسلمين يسكتون عن بنوك ربوية مائة في المائة، ويثيرون لغطا حول بنوك إسلامية لها هذه الصفة بنسبة تسع وتسعين في المائة على الأقل، وحتى لو وجدت شبهة واحد في المائة فهي أمور مختلف فيها، ويسهل تسويغها فقهيا، وهي مفردات تمحك فيها بعض الفقهاء، وليس فيها مخالفة للنص".المرجع السابق، ص132، نقلا عن "الملف الفقهي لجريدة الشرق الأوسط" السعودية، إعداد عبد الحليم عويس، يوم 11،10، 1983م.

[12] جاء في كتاب **التدرج في دعوة النبي**: "فمعالجة الربا مثلا تحتاج إلى نوع من التدرج في جانب الاستبدال والتدرج الزمني، وكذلك غيره من الأمور المخالفة لشريعة الله، لابد من مراعاة التدرج في إزالتها والقضاء عليها، سيما الأمور التي تدرج الشارع في تحريمها". انظر: إبراهيم المطلق، **التدرج في دعوة النبي**، ص142.

وبناء على ذلك لو اتجهت همة بعض أولي الأمر من القائمين على شؤون المسلمين إلى مسعى أسلمة بعض المصارف أو غيرها من المؤسسات المالية، ولم يكن ذلك ممكنا دفعة واحدة بل لابد من سلوك ج التدرج في تحقيق تلك الغاية، فإن تعاليم الشريعة تقضي بوجوب مباركة ذلك المسعى وحمد أصحابه مع أنه قائم على أسس غير شرعية طالما أنه ساع إلى الانتقال من وجوه الكسب الحرام جاد في التماس وجوه الكسب الحلال، ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا خلال أمد زمني قد يطول، كما هي طبيعة العمل المؤسسي المحوط بأنماط المعاملات اللامشروعة في مجتمعات أشربت طرائق السلوك العلماني الغربي بداية من قطاعا ا التعليمية والمالية وانتهاء بمؤسسا ا السياسية التي تجذرت في منطلقا ا وتشابكت في علاقا ا وارتباطا ا بشبكة المؤسسات العالمية العملاقة التابعة للأمم الرأسمالية الغالبة ونشأت في ظلها.

وفي تأكيد ذلك يقول الفقيه القانوني الأستاذ توفيق الشاوي: "لما كان التنظيم المصرفي في معظم الدول الإسلامية حسب تركيبه الحالي يعتبر نتاج تاريخ طويل فرضته أحداث لا يد للمسلمين فيها، لذلك قد يكون من العسير إحداث تغيير جذري في هيكل الجهاز المصرفي وفي الدور الذي يضطلع به كل قسم من أقسامه في فترة قصيرة. فتغيير تركيب البنوك وإعطاؤها المهام الجديدة التي تتمشى مع حاجات الاقتصاد الإسلامي يستحسن أن يكون تدريجيا لكي تتمكن البنوك والمتعاملون معها من الانتقال من المعاملات والأساليب غير الشرعية إلى المعاملات والأساليب الشرعية في يسر".[13]

4. الاستحسان وإصلاح التعليم: ومن أظهر الشواهد التي يجدر استحضارها في هذا المقام أيضا، مثال إصلاح التعليم في بعض ا تمعات الإسلامية والعمل على تغيير مناهجه ومضامينه بما يتلاءم مع مبادئ الشريعة الإسلامية وتعاليمها، " ففي المدارس والكليات يلقّن ويكرس الاغتراب والابتعاد عن الإسلام وتراثه ونمطه في الحياة، بحيث صار نظام التعليم الحالي هو المختبر الذي تصاغ فيه تركيبة الشباب المسلم ويجري تغذية وعيهم على أسس غربية باطلة"[14].

ومن ثم فإن واجب إصلاح التعليم في ا تمعات الإسلامية هو من آكد الواجبات التي يتعين على ولاة أمور المسلمين التوجه إليها بالعناية وتوجيه الطاقات الذهنية والمالية

---

13 الشاوي، توفيق، **البنك الإسلامي للتنمية**، الزهراء للإعلام العربي، ط1، 1414هـ/ 1993م، ص191.

14 المعهد العالمي للفكر الإسلامي، **إسلامية المعرفة**، واشنطن، مطبعة المعهد، 1406هـ/1986م، ص32.

للوقوف على حلولها. وهذا مما لا يختلف فيه المسلمون الحريصون على أصالة أمتهم، ولكن الاختلاف مع ذلك واقع بينهم في طرق معالجة هذا الداء وآماده الزمنية التي يقتضيها.

فبعض المتحمسين لذلك يدفعون نحو إنجازه في أقرب الآجال دفعة واحدة، ويعتبرون ذلك رهين القرار السياسي لا غير، والحال أ م لم يبذلوا أدنى جهد في توفير المضامين التعليمية البديلة التي تتسم بالأصالة المنشودة، ويكتفون بافتراض شرط واحد هو انسجام تلك المضامين الغائبة مع مبادئ الإسلام وتعاليمه. أما من أين تأتي تلك المضامين الأصيلة، فذلك مما لم يدر بخلدهم ولا انشغلوا به هما.

ولا شك أن إصلاح تعليم أبناء المسلمين واجب أكيد وشرط لا محيد عنه لاستعادة أصالة الأمة، ولكنه عمل مضنٍ يقتضي تضافر الجهود لتوفير المضامين الدراسية المطلوبة لكل المستويات التعليمية، ثم الشروع في الاستعاضة عن المضامين المنحولة ا، بالتدرج. وذلك يقتضي آمادا زمنية تستغرق عقودا لا تقل عن عمر جيل وقد يستغرق جيلين. ولا يتوقف على قرار حاكم حازم كما بدا لأُلئك.

وفي انتظار تحقق تلك الغاية بتمامها فإن المضامين الغربية المنحولة ستبقى جارية، مع ما يعنيه ذلك من استمرار اغتراب التعليم في مراحله العليا خاصة، واستبقاء تطعيم عقول الطلبة بمواد دراسية مجافية لتعاليم الإسلام. والأصل في ذلك المنع، لأن ما فارق تعاليم الدين الحنيف لا مقام له بين ظهراني المسلمين. ولكن بالنظر لما يترتب على مسعى التغيير الفجائي لبرامج التعليم من مخاطر قد تؤول إلى إحباط المقصد نفسه، كان لابد من سلوك ج التدرج في الإصلاح واتقاء سبل العجلة ا انبة للحكمة.

فذلك المسلك في إصلاح حال المسلمين واجب الاتباع وإن كان على خلاف الأصل، إذ الأصل نفي كل ما صادم تعاليم الشريعة. ولكن واقع الاستثناء الظرفي الذي تمر به الأمة يقتضي العدول عن ذلك الأصل استحسانا، لجلب مصلحة جزئية في انتظار تحقق شروط وضع الأصل في التكليف للركون إليه، بحيث لا يتحقق ذلك إلا بسلوك ج استحسان المصلحة الجزئية الظرفية لدرء تلك المفسدة بالتدريج.

وليس ذلك من باب الضرورة كما يعتقد بعضهم، لأن الضرورة طارئ داهم مفاجئ يجبر المكلف فردا كان أو جماعة على مخالفة أصل التكليف دون سابق تفكير فيه ولا

استحضار لمسلك ج التدرج. أو بتعبير آخر، هو واقعة يتوجه إليها فعل المكلف دون إرادته، بخلاف التدرج المندرج ضمن دليل الاستحسان ففيه إضمار مسبق بالمخالفة بناء على استحضار ذلك النهج، وتخطيط مراد ومقصود لجلب مصلحة لا تتحقق إلا بسلوك ذلك النهج الظرفي، على أمل تحقق شروط أصل التكليف للرجوع إليه مجددا.

5. التأجيل الاستحساني وشاهد وقف الدعوة: أما مسلك التأجيل وهو المظهر الآخر من مظاهر الاستحسان كما أورده الشيخ النجار آنفا، فمن أجلى شواهده في واقع المسلمين المعاصر مسعى وقف نشاط الدعوة الإسلامية في أحد الأقطار بفعل القائمين عليه أنفسهم، لظرف طارئ يقتضي ذلك الوقف، إذا ما رأوا أن استمراره في ذلك الظرف يتهدد وجوده، وأن وقفه إلى حين، كفيل بدفع بلاء الطغاة عنه. والاكتفاء خلال ذلك بالأعمال الترتيبية الداخلية لمزيد ضبط هيكل الجماعة وضمان سلامته، أو الدخول في مناشط ثانوية قصد صرف أنظار أولي الأمر عن مسعى نشر الدعوة،[15] وإيهامهم بالجنوح للدعة.

وهذا الشاهد كثير الحدوث في الواقع الإسلامي المعاصر،حيث ينتصب في بعض أمصار المسلمين حكام لا هم لهم غير ثبات سلطا م في وضع التحلل من أعباء التكليف بتعاليم الإسلام. ولا يتوانون عن محاربة الدعوة ومحاولة استئصالها إذا ما رأوا في نشاطها الحثيث وتنامي مظاهرها ديدا لمناصبهم. وكان في تقدير القائمين على شؤون العمل الإسلامي أن ذلك الوقف الظرفي لتوسيع نشاطهم كفيل بدرء مخاوف الحاكم وبالتالي دفع تلك المفسدة المتأتية منه. فإن حكمة الشريعة تقضي بتقرير ذلك الوقف إذا كان مجرد تأجيل لنشاط الدعوة ينقضي بانقضاء ظرفه الطارئ ثم استئنافه مجددا، وليس فيه انكفاء واستكانة دائمة تأتي على العمل نفسه بالفناء وإلا تحقق بطريق آخر نفس المصاب الذي ما اتخذ تدبير التأجيل ووقف أصل الدعوة إلا قصد اجتنابه. بل إن ذلك واجب شرعي لا محيد عنه في مثل تلك الظروف، لأن تبليغ الدعوة والأمر بالمعروف له ضوابطه الكفيلة بالحفاظ على مبدئه، والاندفاع في استعداء الحكام أو الوقوع في مزالق تدني آجال

---

[15] الترابي، حسن عبد الله ، **الحركة الإسلامية في السودان**، الخرطوم، 1410هـ/1989م، ص 27-28.

مصادمتهم، من شأنه أن يرتد على نشاط الدعوة الإسلامية بالخسران كما هو واقع بعض أصقاع بلاد المسلمين.

ولا يبعد قياس تأجيل نشاط العمل الإسلامي الجماعي بسلوك ج التأجيل وتأخير أهدافه، عن تأجيل دعوة الأفراد إذا كان في ذلك التأجيل تحقق مصلحة. إذ الأمر لا يخرج في كلتا الحالتين المقيسة والمقيس عليها عن مجال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فكما أنه بخصوص الأفراد جائز، هو في حق الجماعة جائز أيضا، بل هو أولى بالجواز لعظم خطر المفسدة المترتبة على الإقدام في وضع الجماعة.

ولكن ذلك الحكم يبقى معلقًا على وعي القائمين على ذلك العمل بمناط المصلحة والمفسدة وقدر كل منهما في موازنتها بالأخرى، وفي النهاية مقدار الفائدة العائدة على الجماعة المتحققة من سلوك ذلك النهج، ووعيهم بأن تقريرهم مندرج في سياق تدبير ظرفي ملجئ يزول بزوال الداعي إليه، وليس مقصدا في ذاته ولا مهربا من تحمل تبعات التزامهم بالجماعة. ولكنه ليس شرطا أن يدرك أولئك أن تدبيرهم ذلك مندرج في إطار دليل الاستحسان الأصولي بذاته. بل يكفي اعتقادهم بأن عملهم مشروع مطلقا، وأنه كفيل بتحقيق المصلحة. لأن المصلحة هي المقصود من التشريع وليس دليل الاستحسان أو غيره من أدلة الشرع إلا مرشدا إليها.

وكما أن ذلك الخيار التشريعي مشروع في حق الجماعة الإسلامية في وضع الاستضعاف داخل البلاد الإسلامية، فهو مشروع أيضا في حق الدولة الإسلامية في وضع ضعفها تجاه الأمم الأخرى. ففي هذه الحال يتوقف العمل بتشريع الأصل في كثير من الوقائع، في علاقات الدولة الداخلية والخارجية، لأن أصل التشريع فيها قائم على أساس الشوكة والصولة، لا على أساس الضعف والعجز عن أصول التكليف.

ففي علاقا ا الداخلية تتقوى الطوائف الدينية المخالفة بحكم ارتباطها العقدي بالأمم الأخرى وولائها لها، فيتعذر إجراء أحكام أهل الذمة بحقهم في غضون ذلك الظرف، لما يؤدي إليه إجراء ذلك الأصل من استعدائهم في وضع هم قادرون على إ اك الدولة الإسلامية داخليا، ومزيد إضعافها بفضل قو م الذاتية ودعمهم الخارجي. وهو إجراء ظرفي يلزم فيه مخالفة أصل التشريع في معاملة أهل الذمة مستحسن للحفاظ على وجود

الدولة الإسلامية. وخلاف ذلك المسلك قد يؤول إلى انتفاء أحكام الشريعة بالكلية بانتفاء الدولة القائمة عليها. فتأجيل أحكام الأصل في ذلك الجانب الضيق من التشريع، والركون فيه إلى خلافه إلى حين، أحق من كل وجه من ضياع دولة الشريعة بسبب الإصرار على الأصل في غير محله.

وفي علاقا ا الخارجية، لا يتسنى لدولة الإسلام في مراحل ضعفها أن تحمي الدعاة المتطوعين لتبليغ الدعوة بإعلان الجهاد المسلح إذا ما تعرض أولئك للمنع من تبليغ دعو م أو اضطُهدوا بسببه. وذلك على خلاف الأصل في التشريع، إذ الأصل قتال كل من يحول دون بلوغ الدعوة سواء كان داخل بلاد المسلمين أو خارجها. وقد خولف هذا الأصل ظرفيا لعدم القدرة عليه ولما يؤول إليه من مخاطر، على سبيل التأجيل لا بقصد الوقف المؤبد وإلا كان حكما مخالفا للشريعة نفسها لا يجوز الركون إليه. ولأنه في هذه الحال منع لفرض من فرائض الإسلام وليس مجرد تدبير تأجيلي له اقتضته المصلحة.[16]

الاستحسان ومظاهر التضامن الاجتماعي

لا ريب في أن كل مظهر من المظاهر الاجتماعية التي تتضافر فيها جهود الأفراد على مقصد فيه خير لعموم الجماعة، هو عمل محمود شرعا، مندوب إليه من قبل الشارع تعالى طالما أنه لا يتأتى منه ضرر لبعض الناس، لقوله تعالى: وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان (المائدة: 2). فما من شك في أن مظاهر التعاون والتكافل الاجتماعي هي من وجوه البر المدعو إليه بصريح الآية. لكن مع ذلك الوضوح في المقصد وجلاء تحقق المصلحة فيه عمليا، فقد ظهر في الأدب الأصولي الإسلامي إشكال نظري، مفاده أن بعض تلك الوجوه من المعاملات مشروعة على خلاف الأصل، بما يعني أن الأصل فيها المنع، وإنما سمح ا استثناء من قواعدها الممنوعة دفعا للمشقة على المكلفين المتأتية من طرد حكم القاعدة، أو تعقبا لمصلحة تتحقق فيها دون نظائرها.

16 شاهد ذلك من سيرة الرسول الكريم صلح الحديبية، فهو يمثّل تأجيلا لفريضة قتال مشركي مكة مع القدرة عليه، وهو تأجيل اقتضته المصلحة كما اتضح فيما تلاها من أحداث مشهودة آلت كلها إلى مصلحة الدعوة الإسلامية.

1. شاهد القرض: ولعل أظهر شاهد لذلك قديما هو مثال القرض الذي اعتبره عامة الفقهاء مندوبا إليه على خلاف الأصل، بدعوى أنه راجع لقاعدة الربا والأصل فيه المنع وإنما استثني هذا الفرع منها رفقا بذوي الفاقة من المكلفين. وفي تحرير ذلك أورد الإمام الشاطبي قوله بعد تأكيده أن قاعدة الاستحسان مبنية على ما علم من مقاصد الشارع تعالى القاضية بالعدول عن القياس إذا أدى إلى فوت مصلحة: "وله في الشرع أمثلة كثيرة كالقرض مثلا فإنه ربا في الأصل، لأنه الدرهم بالدرهم إلى أجل، ولكنه أُبيح لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين، بحيث لو بقي على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين".[17]

وهذا المنهج في عملية ضبط الفروع وإرجاعها إلى قواعدها ينبئ بوجود خلل في بعض مسالك التقعيد وما يعقبه من إلحاق الفروع بأصولها لدى الكثير من الفقهاء. ويظهر ذلك جليا في هذا المثال، وإلا فما وجه صلة القرض بأصل منع الربا، والحال أن الربا لغة وشرعا قائم على معنى الزيادة التي هي علة التحريم،[18] وهي معدومة في القرض. ذلك أن إقراض الدرهم (أي الأوراق النقدية المتداولة في أيدي الناس) بمثله خاليا من أي زيادة على رأس المال المقرض إنما المقصود به التوسعة على المحتاج ومؤازرته، طالما أنه مطالَب بإعادة نفس القدر دون زيادة، فالرفق بالمقترض هو الدافع إلى الإقراض، ونيل ثواب الله في الآخرة هو المقصد منه، وليس للمقرِض منفعة دنيوية البتة، ولا يحضره لحظة الإقراض الحصول على غير ما أقرض، ولا المقترض أيضا يحضره ذلك "فالمقرض يقرضه ما يقرضه لينتفع به ثم يعيد له بمثله، فإن إعادة المثل تقوم مقام إعادة العين... فليس هذا من باب البيع فإن عاقلا لا

---

[17] وتجاوز الإمام القرافي ذلك إلى اعتبار القرض مخالفا لثلاثة أصول لا لأصل واحد، إذ أورد في فروقه قوله: "اعلم أن قاعدة القرض خولفت فيها ثلاث قواعد شرعية: (قاعدة الربا) إن كان في الربويات كالنقدين والطعام. وقاعدة (المزابنة) وهي بيع المعلوم بالمجهول من جنسه إن كان في الحيوان ونحوه من غير المثليات. وقاعدة (بيع ما ليس عندك) في المثليات. وسبب مخالفة هذه القواعد مصلحة المعروف للعباد". والأغرب من ذلك أن الإمام ابن القيم مع مخالفته لعامة الفقهاء في مسالك تأصيل الفروع المندرجة ضمن خلاف الأصل، فإنه يقول بخصوص هذا الفرع: "صورة القرض وبيع الدرهم بالدرهم إلى أجل صورتهما واحدة" انظر: الشاطبي، **الموافقات**، طبعة دار الفكر، ج4، ص117، والقرافي، الفروق، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1998، ج4، ص3، وابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1991م، ج3، ص122.

[18] لقوله تعالى{يمحق الله الربا ويربي الصدقات} بمعنى يزيد فيها. جاء في مختار الصحاح: "ربا الشيء زاد"، الرازي، محمد بن أبي بكر ، مختار الصحاح، البراعم للإنتاج الثقافي، ص230 .وفسر الإمام الطبري قوله تعالى (يربي الصدقات) بقوله:"يعني أنه يضاعف أجرها لربها، وينميها له" الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، دار الفكر، 1405هـ/ 1984م)، ج3، ص104.

يبيع درهما بمثله من كل وجه إلى أجل، ولا يباع الشيء بجنسه إلى أجل إلا مع اختلاف الصفة أو القدر".

كما لا يصح اعتباره راجعا إلى ربا البيوع -حتى ولو كان قرض أعيان (عروض تجارية) بمثلها لا درهم بمثله- بدعوى أنه من عقود المعاوضات. لأن معنى المعاوضة هو تبادل مِلك يستفيد منه كل من الطرفين بحصوله على العوض الذي يحتاجه، فتتحقق منفعته بامتلاك ذلك العوض، فالمنفعة فيه متبادلة. بخلاف القرض فالمنفعة فيه راجعة لطرف واحد هو المقترِض، الذي حصل على مال يفرج به كربته لم يكن في حوزته دون أن يدفع بدله أي عوض في الحال. واعتبار المال الذي سيعيده إلى المقرض عوضا، فيه تكلفٌ لا محلّ له، لأن المال الذي هو محل العقد هو نفسه انتقل من ملك الدائن إلى ملك المدين ثم عاد إلى الدائن مجددا. فصفة العملية هنا هي التداول وليس التبادل. بدليل أن الدائن لم يستفد من تلك العملية شيئا، ولا قصد الربح الذي هو غاية كل تبادل تجاري، بل غايته في هذه العملية هي مساعدة المحتاج في الدنيا ونيل ثواب الله تعالى في الآخرة، وليس هذا ببدل في عرف الناس، ولا يعد صفقة تجارية بالمعنى الذي يقتضيه نشاط المعاوضات المالية. وإنما الصواب فيه أنه عقد تبرع لا صلة له بالمعاوضات المالية التي تكمن فيها شبهة الربا. ومن ثَم فهو وجه تعاملي داخل في دائرة الأصل ولا علاقة له بخلافه. فاعتباره إذن جائزا على وجه الاستحسان والأصلُ منعه، فيه نظرٌ ويحتاج إلى مراجعة. وما قرره الإمام ابن تيمية في هذا الفرع[19] وفي الكثير من الفروع غيره[20] من اعتبارها مندرجة ضمن الأصل في التشريع هو عين الصواب.

والخَطْب في ذلك قد يلوح يسيرا طالما أن الحكم الشرعي وهو ثمرةُ الاجتهاد كله وغايته المقصودةُ واحدٌ، وهو الندب بخصوص هذا الفرع، باعتبار أن الخلاف فيه نظري. ولكن الأمر ينحو منحى أكثر خطورة إذا تجاوز الخلاف النظري، إلى الأحكام الفقهية العملية نفسِها، وطُبق هذا المنهج على وجوه المعاملات الاجتماعية المهمة والوقائع الجارية

[19] جاء في فتاوى الإمام ابن تيمية قوله: "ومن قال: القرض خلاف القياس قال: لأنه بيع ربوي بجنسه من غير قبض. وهذا غلط، فإن القرض من جنس التبرع بالمنافع كالعارية، ولهذا سماه النبي صلى الله عليه وسلم منيحة فقال: أو منيحة ذهب أو منيحة ورق". ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج20، ص514.

[20] مثل المضاربة والمغارسة والمساقاة والمزارعة ...وهي خارج دائرة التضامن الاجتماعي المقصود في هذا المبحث، ولكنها تندرج في نفس المنهج في معالجتها الأصولية.

في أنظمة ا تمع باطراد، التي تتحقق فيها صفة التآزر والتضامن الاجتماعي في هذا العصر، فأخرجت من دوائرها الشرعية الراجعة إليها بالنظر أصالةً، واعتبرت ممنوعةً شرعا، أو جائزةً على وجه الاستثناء من قواعد التشريع العامة، وأن الأصلَ فيها المنع، مع ما فيها من مصلحة ظاهرة لا تكاد تشو ا شائبة المفسدة، وخير عميم يرجع على أفراد ا تمع عامة بالفائدة، من مثل نظام التأمين ونظام التعليم ا اني والخدمات الصحية ا انية وقطاع النقل موحد التسعيرة.

وبيان ذلك من الوجهة الأصولية المعهودة لدى عامة الفقهاء، أن تلك المظاهر الاجتماعية لا ينظر إليها من حيث مقاصدها ومآلا ا وما تحققه من مصلحة عند إلحاقها بأصولها، بدعوى أن التعليل لا يكون بالمقصد لعدم انضباطه، وإنما ينظر إليها باعتبارها لا تنفك عن شائبة الغرر والجهالة وفق هذا المنهج، والأصل فيها المنع، وإنما جازت للحاجة ودفع المشقة، لا لما تحققه من مصلحة اجتماعية عامة.

2. شاهد نظام التأمين: شاهد ذلك من الناحية العملية أن نظام التأمين[21] بأنواعه التعاوني[22] منه والتجاري والخاص، هو مظهر من مظاهر التضامن الاجتماعي، لا ينفك عن ذلك النهج، لأنه لا يخرج عن كونه عقدا بين المؤمن والمستأمن سواء كان بالخيرة والتراضي بين المتعاقدين كما في التأمين التجاري، أو بالالتزام المفروض بالقانون كما في تأمين وسائل النقل. والإشكال الوارد عليه بحسب ذلك النهج الأصولي أن المستأمنين يلتزمون بدفع مقادير مالية متساوية غير عارفين بما يخبئ لهم القدر، لأن بعضهم قد يصاب عمله المؤمن بضرر ما قبل انقضاء الحول الأول من التزامه بالدفع، فيعود عليه ذلك بفائدة مالية تساوي أضعاف القدر الذي دفعه، لجبر الأضرار الحادثة في نشاطه التجاري أو الصناعي أو في سيارته بحسب نوع التأمين. بخلاف غيره فإنه يداوم على التزامه بالدفع طوال حياته دون أن تتعرض ممتلكاته المؤمنة لأي ضرر، فلا يستفيد من التزامه شيئا، بما

[21] ليس مناط اهتمام هذه الدراسة تتبع مواقف الفقهاء وحججهم، فلينظر في ذلك محمد بن ابراهيم، **الاجتهاد وقضايا العصر**، تونس، دار التركي للنشر،1990م، ص113 وما بعدها.

[22] التأمين التعاوني هو "الذي يكون فيه المؤمنون جميعا هم المستأمنين في ذات الوقت، فهو عقد جماعي تعاوني، وقد يكون نظاما تفرضه الحكومة على المحكومين"انظر غريب الجمال، **التأمين التجاري والبديل الإسلامي**، دار الاعتصام، 1399هـ، ص195.

يعني أن التزامه ذلك إنما عاد على غيره بالنفع ولم يرجع إليه بشيء. وفي ذلك نوع من الغرر لا يفيء إلى قاعدة العدل الفردي، وفق المنظور التأصيلي المعهود لدى جمهور فقهاء الشريعة الإسلامية.

وكان من الحق معالجة مثل هذا النوع من العقود من منظور مخالف، هو منظور الإمام ابن تيمية، بالنظر إلى المصلحة العامة المتأتية من ذلك العمل. وهي مصلحة ظاهرة متحققة الرجحان إذا ما استحضر فيها مبدأ العدل الجماعي دون الفردي، حيث تنتفي ملامح الغرر بالتأكيد[23]. لأن المصلحة الراجعة للبعض لا يتضرر من جرائها البعض الآخر وإن لم تعد عليه بفائدة محسوسة. بل يكفي من التزم ولم يتقاض أن كان سير عمله محفوفا بالشعور بالطمأنينة المتأتية من ضمان الجبر في حال لحوق الضرر بما من شأنه أن يدفع هاجس الخوف المعيق للعمل، وفي ذلك وحده خير لا يقدر.

وبالتأكيد أنه لو سئل أصحاب هذا المنهج في التأصيل عما إذا ابتلي أحدهم بمصيبة أتت على كل ماله أو بعضه و دده الفقر بعد الغنى، ثم رق بحاله أهل عشيرته أو قريته أو نظراؤه في مهنته فالتزموا بدفع ما يزيل ضرره على سبيل التضامن الإسلامي بطريقة التأمين نفسها. فإ م لن يترددوا في تقرير ندب ذلك واعتباره خيرا محضا لا شبهة فيه. مع أنه ليس هناك من فرق بين المثال الأول و هذا المثال غير أن الأول منظم مقنن سلفا، والثاني جاء عرضا بغير سابق تدبير وتقدير. وليس ذلك بفرق معتبر في العدول عن الحكم إلى غيره في الشرع. بل العكس أولى، وهو أن كل مظهر من مظاهر التضامن الاجتماعي المنظم هو أولى من الوقائع التضامنية العارضة غير مضمونة الدوام، لأن نجاحها رهين دوافع الأفراد

---

[23] ولكن ذلك متوقف على مدى التزام المؤسسة القائمة على هذا النشاط بالمبادئ الإسلامية في تصرفاتها المالية، وتجنبها سلوك نهج نظام التأمين الغربي المتحال من تلك المبادئ. انظر في بيان هذا الجانب العرض القيم الذي قدمه الأستاذ محمد الصادق في مجلة "العلم"، وتعرض فيه لنشأة نظام التأمين الإسلامي المعاصر والأسس الشرعية التي قامت عليها أول تجربة في السودان، وكشف من خلاله الجوانب الشرعية لهذا النظام واتجاهات الفقهاء المعاصرين فيه. ومما ورد فيه قوله -بعد أن ذكر أن نمط عقد التأمين بشكله الحالي المعمول به في الأنظمة الغربية يتنافى مع ضوابط الشريعة الإسلامية-:

"...this is the opinion of the majority of Islamic jurisprudents who are opposed to Western -oriented insurance contract and practice because: 1. It includes al-gharrar, 2. It is based on the theory and practice of riba (interest), 3. It is a sort of gambling, Sadik, Mohamed, "Islamic Insurance System as Practised by the Islamic Insurance Company limited, *Al-Ilm*, Vol (15), 1995. "

الذاتية، فضلا عن تراوح الظروف الطارئة بينهم بما يجعل قدر التضامن فيهم ضعيفا في تلك الحال. خلافا للالتزام الجماعي المقنن فلا تطرأ عليه تلك المنغصات ويتحقق فيه مقصد التضامن بالتأكيد. فكيف يمكن اعتباره والحال تلك غير جائز أو جائزا على خلاف الأصل وفيه كل ذلك النفع!؟

ولكن ذلك المقصد لا يمكن البوء إليه في حال التمسك بمنهج الفقهاء، بما يعني أن سداد الثمرة الفقهية رهين سداد منطلقا ا الأصولية، يحضر بحضورها وقد يغيب بغيا ا. ومصداق ذلك بخصوص هذا الفرع الفقهي أن الفقهاء المعاصرين قد اختلفوا في حكمه بناء على اختلافهم في منطلقا م الأصولية النظرية، فقال بعضهم بجوازه على الأصل، وقال آخرون بجوازه على خلاف الأصل، وقال فريق ثالث بحرمته مطلقا.

وممن قال بجوازه على الأصل الفقيه الشيخ مصطفى أحمد الزرقاء. فقد جاء عنه قوله: "بالنظر إلى غاية عقد التأمين -لا بالنظر القاصر إلى محله المالي- ليس فيه غرر أصلا حتى بالنسبة إلى المستأمن".[24] بل هو يتجاوز هذا الحد في البرهنة على جوازه ليقرر أن "عقد التأمين هو الذي يزيل حالة الغرر من الوضع الاقتصادي للأشخاص".[25]

وواضح من خلال وصم نظر مخالفيه المنصب على محل العقد نفسه دون غايته بالقصور، أنه يقصد التعريض بأصحاب منهج فقهاء العلة المنضبطة الذين تمسكوا بتطبيق صور القواعد الشكلية المعلومة لديهم سلفا[26]، والحمل عليهم لإغفالهم غايات العقد ومقاصده. في حين يختار هو سلوك ج المناسبة المعلل بالحكمة، ولا يرضى التقيد بشرط انضباط العلل. وقد صرح بأصله هذا في تعقيبه على تعليق الإمام أبي زهرة[27] المانع من قياس المناسبة، بقوله: "إن من المقرر في علم أصول الفقه أن طريق القياس الذي إليه يرجع الفضل الأعظم في تضخم الفقه الإسلامي هذه الضخامة لا يجب فيه الاتحاد المطلق في الصورة بين المقيس والمقيس عليه. وإلا لما كان عندئذ حاجة لإجراء القياس إذ يكون المقيس عندئذ فردا من أفراد المقيس

---

[24] الزرقا، مصطفى أحمد ، **نظام التأمين**، حقيقته والرأي الشرعي فيه، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1404هـ/ 1984م، ص161.

[25] المرجع السابق، ص163.

[26] ستتضح هذه المسألة أكثر بعد عرض موقف الفقيه أبي زهرة وهو من المتشبثين بشرط انضباط العلة في القياس.

[27] دار هذا الحوار بين الفقيهين الجليلين في أسبوع الفقه الإسلامي الثاني بدمشق سنة 1961م.

عليه. بل يكفي في القياس التشابه بين المقيس والمقيس عليه في نقطة ارتكاز الحكم ومناطه وهي العلة. وهذا ما رأيناه بين نظام العواقل الإسلامي ونظام التأمين الحديث في بعض فروعه"[28]. وتصريحه هذا يؤكد وعيه لمنطلقاته الأصولية في الاجتهاد، وأن سلوك ج المناسبة في التعليل هو اختياره في تقرير أحكام الفروع. وقد طبقه على فرع عقد التأمين فوصل به إلى حكم الإباحة بغير تحفّظ. وهذا هو نفس ج الإمام ابن تيمية في القياس الفقهي الذي توسع بفضله فقه المعاملات لدى الحنابلة واكتسب مرونة غير معهودة لدى المذهب قبله ولا لدى غيره من المذاهب بعده.

في حين وقف بعض الفقهاء الآخرين موقفا مقابلا تماما، فقالوا بحرمة عقود التأمين غير التعاوني، وعلى رأسهم الإمام الفقيه محمد أبو زهرة الذي قال: "أن كون عقد التأمين عقد معاوضة لا يمنع منه معنى القمار... ولذا نرى الشبهة قائمة، بل نرى أن مع القمار ربا مؤكدا في حال ما إذا مات المستأمن قبل المدة، لأنه يدفع نقدا قليلا، ويأخذ بدله نقدا كثيرا، وهذا بلا ريب ربا ومعاملة لم يحلها أحد من الأئمة".[29]

وهو بذلك يخالف الشيخ مصطفى الزرقاء في تقرير الحكم تمام المخالفة. ومخالفته له مردها اختلافه معه في الأصول النظرية، إذ أن منهجه الأصولي يقضي بإعمال العلة المنضبطة ورفض قياس المناسبة القائم على التعليل بالحكمة. وهو أيضا مدرك تمام الإدراك لمنطلقاته الأصولية. وقد صرح بأصله في رده على حجج الشيخ الزرقاء بقوله: "...أما أن عقود التأمين ليس فيها صد عن ذكر الله وعن الصلاة وليس فيها إثارة للحقد والحسد والبغضاء فنقول فيه: أن هذه حِكم وأوصاف مناسبة، وليست عللا يسير معها الحكم طردا وعكسا، بحيث يكون التحريم إن وجدت، ويكون الحل إن لم تكن".[30]

وبذلك يتبين أن حكم هذا الفرع هو الجواز وفق الأصل في التشريع عند الفريق الأول، والتحريم وفق الأصل عند الفريق الثاني. في حين توسط بعض الفقهاء المعاصرين، فقالوا بجوازه على خلاف الأصل، لأن عقد التأمين عندهم لا يخلو من شائبة الغرر، ولكنه غرر معفو عنه دفعا للحرج والمشقة وتيسيرا على المكلفين مراعاة لحاجتهم لهذا النمط المهم

---

[28] الجمال، غريب، مرجع سابق، ص208.

[29] الجمال، غريب ، المرجع السابق، ص198.

[30] المرجع السابق، ص198.

من التعامل. ومن هؤلاء الفقيه الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود [31]، فقد أورد في تقرير جواز عقود التأمين قوله: "الذي ترجح عندنا هو أن التأمين على حوادث السيارات والطائرات والسفن والمصانع والمتاجر أنه مباح لا محظور فيه، إذ هو من باب ضمان المجهول وما لا يجب وقد نص الإمام أحمد ومالك وأبو حنيفة على جوازه".[32]

والشيخ عبد الله بن زيد لا يصرح بأصله النظري خلافا لسابقيه، ولكن تقريره لحكم الجواز مع إقراره بوجود شبهة الجهالة في عقود التأمين يكشف منهجه المتمثل في مسلك خلاف الأصل. فطالما أن الجهالة موجودة في هذا الفرع، فإن حكم الجواز وارد عنده على خلاف الأصل. لأنه لا أحد من الفقهاء ينكر أن الأصل في عقود الجهالة المنع. وهو يصرح بنسبة هذا الفرع لعقود الجهالة في قوله: "وليس فيه من المحذور سوى الجهالة بالأضرار التي قد تعظم في بعض الأحوال فتقضي بهلاك بعض النفوس والأموال وقد لا تقع بحال. وهذه الجهالة مغتفرة فيه كنظائره من سائر الضمانات، فقد ذكر الفقهاء صحة الضمان عن المجهول وعما لا يجب".[33]

وبذلك تتبين ملامح المناهج الأصولية الموروثة في التعليل والتأصيل، من خلال الحركة الفقهية المعاصرة، وتأثيرها فيها، رغم وضوح أثر الأسباب التاريخية الظرفية في تشكيل تلك المناهج، وميلها بالقواعد الأصولية نحو الإغراق في التنظير والمشاحة في رسم الضوابط الفنية الشكلية المعيقة لعملية الاجتهاد. وذلك مما لا طاقة لنشاط الاجتهاد الفقهي المعاصر بتحمله. لأن طبيعة وقائع العصر تقتضي نهج التيسير، وكثافة الضوابط الفنية من شأنها أن تعسر على الفقهاء مسالك تقرير الأحكام المناسبة.

3. شاهد وحدة التسعيرة في وسائل النقل: وشبيه بالمثال السالف في وجه الغرر شاهد وحدة التسعيرة في وسائل النقل، خاصة إذا كانت على ملك الخواص. ووجه

---

31 رئيس المحاكم الشرعية لدولة قطر.

32 آل محمود، عبد الله بن زيد، **أحكام عقود التأمين**، بيروت، دار الشروق، ط3، 1402هـ/ 1982م، ص38.(انظر مواقف أئمة المذاهب الأربعة في ذلك: عبد المؤمن بن كمال الدين الحنبلي، **قواعد الأصول ومعاقد الفصول**، مراجعة أحمد محمد شاكر، بيروت، عالم الكتب، ط1، 1406هـ/1986م، ص121، والحطاب المالكي، كتاب مواهب الجليل، دار الفكر، ط2، 1398هـ/1978م، ج5، ص100، 101، والمرغيناني الحنفي، **الهداية شرح بداية المبتدى**، ج3، ص95، 96، وأبو يحيى زكريا الأنصاري، فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب، دار الفكر، ج1، ص215.

33 المرجع السابق، ص44.

الاشتباه فيها وفق المنهج التأصيلي السالف أن شركات النقل العمومي تتقاضى حافلا ا مقدارا ماليا موحدا من مبدأ الرحلة إلى منتهاها خلال رحلا ا المتوالية في الخطوط الحضرية خاصة، دون مراعاة قدر المسافة التي يستغرقها الراكب، فقد يمتطي الحافلة في موقف وي ل في الذي يليه، وقد يمتطيها في أول موقف ولا ي ل إلا في آخر مطاف الرحلة. وهو في كلا الحالتين يدفع القدر المالي نفسه المقرر سلفا.

فبالتزام منهج الفقهاء المذكور لا يمكن أن يكون هذا النمط من المعاملة المعاصرة جائزا إلا على خلاف الأصل في التشريع استحسانا، والأصل منعه لشبهة الغرر فيه التي تقضي باستفادة الواحد على خلاف غيره بما يستحيل ضبطه وفق هذا النمط التعاملي. وكان الأصل عندهم أن تعين لكل مسافة بين الموقفين تسعيرة مقدرة بطول تلك المسافة التماسا لمقصد العدل. وبما أن ذلك المطلب من شأنه أن يسبب حرجا شديدا وارتباكا معيقا لسير العمل، فقد تسومح في إجراء ذلك النمط الموحد على خلاف الأصل دفعا للمشقة وجنوحا للتيسير في شؤون الناس.

ومقاربة هذا النمط التعاملي المعاصر بنظائره في التراث الأصولي يحيل الواقعة إلى شاهد دخول الحمام قديما، فهو المثال الأشبه ـذه الواقعة، وقد رأى عامة الفقهاء جوازه على خلاف الأصل بدعوى كمون شبهة الجهالة في الأجر والزمن المقضي ومقدار الماء المستعمل. ولكون ذلك مما يستحيل ضبطه مع حاجة الناس الأكيدة إلى دخول الحمام، فقد قالوا بجوازه دفعا للحرج على خلاف الأصل في التشريع، إذ الأصل منعه لشبهة الغرر فيه، وما جاز عندهم إلا عرضا، استثناء من قاعدة منع عقود الغرر لذلك السبب المحوج.[34]

[34] يقول الإمام الشاطبي في تقرير ذلك: "الأمة استحسّت دخول الحمام من غير تقدير أجرة ولا تقدير مدة اللبث ولا تقدير الماء المستعمل، والأصل في هذا المنع إلا أنهم أجازوه ...وأما مدة اللبث وقدر الماء المستعمل فإن لم يكن ذلك مقدرا بالعرف أيضا فإنه يسقط للضرورة إليه. وذلك لقاعدة فقهية، وهي أن نفي جميع الغرر في العقود لا يقدر عليه، وهو يضيق أبواب المعاملات". الشاطبي، **الاعتصام**، تحقيق مصطفى أبو سليمان، الرياض، دار الخاني، ط1، 1996،ج2، ص170، وابن قدامة، **روضة الناظر**، طبعة دار الفكر العربي، ص86.

بخلاف المنهج التأصيلي القائم في تعليله على مقاصد الشريعة وحِكمها، فإنه يقضي بخلاف ذلك، باعتبار أن أصل التضامن الاجتماعي المحقق لمبدأ العدل الجماعي الأسمى يقضي بأن هذا الوجه من التعامل اليومي جائز على وفق الأصل في التشريع ولا صلة له بخلاف الأصل، ولا هو داخل في دليل الاستحسان، لأن المصلحة فيه متحققة للجميع، وكو ا محل تفاوت مع اتحاد الأجر لا يقوم شبهة لإخراجه من دائرة الأصل، نظرا لأن تلك المصلحة متداولة، فالذي يمتطي الحافلة لمسافة قصيرة ويدفع مالا أكبر من قدر منفعته هو نفسه يمتطيها مرة أخرى لمسافة طويلة ويدفع ذات المبلغ المالي، فيعود عليه اليوم ما خسره بالأمس. كما في ذلك نفع آخر وهو أن الذي يمتطي الحافلة لمسافة قصيرة إنما يترك مكانه لراكب جديد يسدد بدوره أجرة. وذلك يمكّن الحافلة من نقل أضعاف حمولتها خلال الرحلة الواحدة، فيوفر للمؤسسة القائمة على ذلك النشاط ربحا كبيرا يدفعها إلى الرضا بتقرير معلوم زهيد للتذكرة الموحدة -قد يقارب قيمة أدنى مسافة- حفاظا على استمرار نشاطها واستبقاءً لذلك المورد. وفي ذلك مصلحة للجميع. وذلك كله بفضل ذلك المظهر السامي من مظاهر التضامن الاجتماعي المحقَق عمليا،وإن لم يع أفراد ا تمع المزاولون له والمنتفعون به حقيقته نظريا.[35]

4. **شاهد مجانية التعليم**: وهذا المثال مع أن درجة الاشتباه فيه أدنى من سابقيه لأن التعليم عادة ما يكون مؤسا، فإنه مندرج في الإطار السابق نفسه، لأنه لا ينفك بدوره عن مناط الغرر ولا تتحقق فيه صفة العدل وفق ذات المنظور، باعتبار أن موارد هذا القطاع المالية يتم استخلاصها من أفراد ا تمع العاملين على السواء، والحال أن أولئك متفاوتون في مردود الفائدة التعليمية، فمنهم من استفاد كثيرا لطول فترة تحصيله العلمي، ومنهم من لم يستفد تماما لعدم التحاقه بصفوف الدراسة. وبين هذا وذاك درجات يتعذر ضبطها. ومن أولئك من أوتي من البنين من استفادوا من التعليم وفرة، ومنهم من لم يؤت، وبينهما تفاوت لا يقبل الحصر أيضا. وفي ذلك منافاة لمبدأ العدل الفردي، يقتضي منع ذلك السلوك وفق ذات المنحى في الاجتهاد. ولكن ذلك الحكم قد عدل عنه إلى الجواز بسبب تعذر ضبطِ نصيبٍ كل واحد من الفائدة ليقدر ا نصيبه من الأداء المالي في دائرة ا تمع

[35] ولا يمكن الادعاء أن هذا الوجه من التعامل على خلاف الأصل بالنظر إلى أنه مبادلة مال عيني بمنفعة والمنفعة معدومة فلا تجوز أصالة قياسا بالإجارة، لبطلان هذا الأصل القاضي بإلحاق المنافع بالمعاديم.

المتشابك في موارده ومصارفه. ولا ينظر فيه إلى اعتبار عموم المصلحة العظيمة المتأتية منه، أصلا غالبا على تلك الشوائب الموهومة، حتى يكون الأصل في هذا القطاع الجليل الوجوب، في ربوع أمة تحض شريعتها على العلم وتعتبره فرضا عينيا.

ومرد ذلك أن المصلحة التي هي حكمة الشريعة لا تصلح عندهم علةً في تقرير أحكام الفروع والوقائع، ولا في ضبط الأشباه والنظائر في دوائرها التي تسمى أصولا، بدعوى أ ا لا تنضبط. وما أخرجها الإمام ابن تيمية من دائرة خلاف الأصل وأعادها إلى القاعدة العامة في التشريع، إلا دم ذلك الأساس النظري الذي انطلقت منه بتوسيع دائرة القياس من المعنى المنضبط إلى أفق الحكمة.

وبسلوك منهج الإمام ابن تيمية الأصوب يتسنى الخروج من هذا المأزق الأصولي الذي يمثل شبهة لا تليق بالشريعة الغراء. ومن ثم يتبين أن نظام التعليم ا اني لا يدخل البتة في دائرة خلاف الأصل. وإنما مقامه أصل التشريع لا الاستثناء منه، لأنه خير محض، وما قد يلوح فيه من غرر وفقا لمعيار العدل الفردي لا يقوم شبهة لاعتباره داخلا في عقود الغرر ولا لاحقا بخلاف الأصل. لأن ميزان العدل الجماعي هو الذي جاءت شرائع الأنبياء لتقريره، وهو المعيار الحقيقي لدرك الأصول في قطاعات الخدمات الاجتماعية العامة. خلافا لذلك المعيار الفردي فهو قاصر على شؤون الفرد في مصالحه الخاصة أو معاملاته المالية المحدودة، ولا يجدر الاحتكام إليه في القضايا الاجتماعية المترابطة، لأن هذا النمط من القضايا لا تلازم فيه بين قيمة العدل وقيمة المساواة. والإصرار على تعقّب قيمة العدل المطلق من خلال التماس مبدأ المساواة، هو منهج مغلوط في شبكة العلاقات الاجتماعية العامة، من شأنه أن يؤول إلى تلك الأحكام المختلة. فضلا عن كونه منهجا مثاليا لاحظّ له في واقع الناس ولا يعود عليهم بفائدة ترجى.

5. شاهد الخدمات الصحية ا انية: وشبيه بسابقه قطاع الخدمات الصحية ا انية، فهو لو نظر إليه من خلال النهج الأصولي الموروث لدى الفقهاء، لحُكم بجوازه على خلاف الأصل في التشريع، مع ما فيه من مصلحة جماعية لا تقدر بثمن، وفائدة تعود على أفراد ا تمع كافة. وإن كانت تلك الفائدة متفاوتة بين أفراده ولا يمكن ضبطها لتقدير

واجب كل منهم بحسبها، فإن ذلك لا يقوم ذريعة لاعتباره مخالفا للقياس القاضي بالعدل المطلق في الحقوق والواجبات.

ذلك أن الخدمات الصحية لا يستفيد منها من ليس له أطفال أو له منهم القليل بمثل ما يستفيد منها من أوتي منهم كثرة، فضلا عن أن أولئك منهم من ابتلي بكثرة الأمراض، فيحتاج إلى رعاية صحية وخدمات كثيفة تتطلب مصاريف قد تكون باهظة جدا، يتحملها عنه ا تمع ولا يسدد منها شيئا. ومنهم من رزق دوام الصحة فلا يكاد يستفيد من تلك الخدمات شيئا، ومع ذلك يكون نصيبه من تحمل مصاريف الخدمات الطبية نظير الأول. فهل يستقيم ذلك مبررا لإخراج تقرير جواز هذا القطاع من دائرة الأصل إلى خلافه، مع ما فيه من صلاح ظاهر ومصلحة جمة !؟

لا شك أن سلوك هذا الفرع الفقهي مسلك التنظير الأصولي الموروث لدى عامة الفقهاء فيه إجحاف مخالف لحكمة الشريعة. لأن هذا النظر لا يخرج عن كونه إعمالا آليا لقواعد نظرية شكلية، تغيب فيه الأبعاد المقصدية في التشريع. وتلك صفة سلبية في بعض أطوار كل تشريع تدفع إليها المشاحة في التقنين والضبط الفني والتنظير على حساب المقاصد ومآلات الأفعال، كان المفروض ألا ينحدر إليها نشاط الاجتهاد في تاريخ التشريع الإسلامي، لأنه تشريع في أصله سماوي، ولكنه لم ينفك عنها لقيامه على مبدأ الابتلاء في الاجتهاد التكليفي المتصف بالنقص والتقصير. وذلك وضع يقتضي المراجعة والتعديل لتصويب حركة الاجتهاد الفقهي في هذا العصر وإخراجها من مأزق التزام القواعد الشكلية المعيقة لتحقيق المصالح.

خاتمة

تبين من خلال ما سلف عرضه أنه -وفق المنظور الأصولي المتعارف، وطريقة الفقهاء التقليدية الغالبة في معالجة القضايا الفقهية- لا يمكن التوصل اليوم إلى تقرير الأحكام الشرعية المناسبة بخصوص الكثير من الوقائع الاجتماعية الجارية رغم وضوح صلاحها لعموم ا تمع، نظرا لما قد يتراءى من غرر أو جهالة في استحقاق تلك المصالح من قِبل البعض دون غيرهم أو تفاو م في استحقاقها. مما لا يعدو كونه غررا موهوما -إذا ما قيس بمقدار المصلحة العامة- لا يجدر حرمان العامة منها بمانعه، أو هي جهالة في تقدير الناظر

لفرد بعينه، متجاهلا أن ا تمع هو أفراد تعارفوا على الاجتماع وتلك الجهالة من توابع اجتماعهم، وفي تضامنهم مصلحة لهم لا محالة، ولا مبرر إذن للتردد في تقرير شرعية تلك الأنماط من التعامل الاجتماعي والوقائع الجارية فيه بلا انقطاع، لظهور صلاحها، ثم لكو ا تتساوق مع مقاصد الدين الإسلامي الحنيف الداعي إلى التضامن والتآزر بما يدعمه ما لا يكاد يتناهى من الأدلة الشرعية التفصيلية، باعتباره مقصدا شرعيا عاما. ولا حاجة للإلحاح في التماس أدلة نصية شاهدة على مشروعية كل فرد من أفراده على التفصيل، أو النبش في أقوال السابقين واستبطا ا لمحاولة استشفاف ما قد تفيده في الحكم على تلك الفروع الفقهية مع كو ا مستحدثة لا شبيه لها من كل وجه في واقع أعلام السالفين، ولو قُدر لهم معايشتها لما ترددوا في الدعوة إليها والتمكين لها في مجتمع المسلمين اليوم، لما فيها من خير ظاهر لا مراء فيه. بل هو خير محض لا تشوبه مفسدة. كيف لا وقد تعارفوا على ترجيح المصلحة الغالبة المشوبة بمفسدة مرجوحة، وهذه لا مفسدة فيها!

بل إن إدراج مثل تلك القضايا الاجتماعية الجارية ضمن منهج خلاف الأصل ابتداء، فيه نظر، لأ ا تحقق مبدأ التضامن الاجتماعي، فهي مندرجة فيه، وهذا أصل من أصول الشريعة ومقصد من مقاصدها، باعتباره من وجوه التعاون على البر الذي دعا إليه الشارع الحكيم في محكم ت يله بصريح العبارة في قوله تعالى: وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان (المائدة: 2)، ودل عليه استقراء نصوص الشريعة، حتى أنه لا يمكن أن يختلف اثنان في اعتباره مقصدا عاما من المقاصد الشرعية الثابتة المعلومة من الدين بالضرورة. وموارد البر المفضية إلى تحقيق المصالح لا يمكن أن تكون على خلاف الأصل لأ ا في حد ذا ا أصل. فضلا عن كون إفضائها إلى تلك المصالح على سبيل الدوام الجاري بلا انقطاع، وليس على سبيل الاستثناء الظرفي، حتى تلحق حكمها الشرعي بطريق غير طريق الأصل.

ومنتهى القول في هذا المقام أن التضامن والتكافل الاجتماعي أصل في ذاته قائم بنفسه في الشريعة الإسلامية، وكل ما اندرج فيه من الفروع الفقهية هو داخل في ذلك الأصل بالضرورة ولا صلة له بخلاف الأصل. ومن ثم فإن تلك المظاهر وغيرها من مظاهر التضامن الاجتماعي داخلة فيه، ولا مساغ لإلحاقها بدليل الاستحسان ولا غيره من أدلة ومفاهيم خلاف الأصل. وسلوك هذا النهج في تأصيل الفروع قد أورث منذ القديم شبهات علقت

باسم الشريعة نفسها ولا يليق انتهاجه مجددا في تأصيل الوقائع المعاصرة، وخاصة ما اتسم منها بالسمة الاجتماعية، نظرا لأهمية ذلك النمط من الوقائع والمعاملات وجلاء صلاحها.

انفتاح الدلالة في النص القرآني الشريف:
وجه من وجوه الإعجاز المعجِب

مهدي عرار*

تقديم

لمّا كانت معجزةُ كل نبي مما شاع عند قومه، ولمّا كانَ أهلُ الجاهليةِ أهلَ لَددٍ وفصاحةٍ -لمّا كانَ ذلكَ كذلكَ- نزلَ القرآنُ بلسانٍ عربي مبينٍ على سبيل التحدي والإعجازِ، فَأَفْحم الخصوم، وأفضى ببعضِهم إلى التقرير بأنّ عليه طُلاوةً، وأنّ له حلاوةً، وأنّ أعلاه مثمر، وأنّ أسفلَه مغدق، وما هو بقول بشرٍ، والحق أنّ استشراف البواعثِ التي أذنت ذا التقرير من رجلٍ ينتسب إلى أولئك الذين يمتلكونَ ناصيةَ اللغةِ، والملكةَ البيانيةَ المُعجِبة، يفضي إلى المُكْثِ في تلمسِ وجوهِ إعجازِه، وفي هذه الورقةِ محاولةٌ للكشفِ عن ملْحظٍ دِلالي جزئي ارتضيت له اسم "انفتاح الدلالة"، وليس المَقْصِد المتعين مِن هذه التسميةِ التأويلَ، بلْ تعدد المعاني في السياقِ الواحدِ وتضافرها معا في دِلالةِ السياقِ الشريفِ، وقد بدا لي آنَ انشغالي ذا المَطْلَبِ أنّ مُثُلَ ما أُريد تمثّله متكاثرةٌ، وأنها تقع في مستوياتٍ متباينةٍ، ومِن ذلك ما يقع في مِضمارِ المستوى الصوتيّ، والصرفيّ، والتركيبي، والمعجمي. ولعلّه يحسن أنْ أقدم لكلامي هذا احتراسا مضمونه أنّ انفتاح الدلالةِ -في غير السياقِ القرآنيّ الشريفِ- قد يكونُ ذا صِبغةٍ سلبية؛ إذْ إنّ المتكلّم قد يأتي به للإ امِ دونَ الإحكامِ، فلا يقف السامع على مرادِه إلا بالتوهمِ دون التحكم، وإخالُ أنّ هذا العنوانَ العريض "انفتاح الدلالة" يعوزه فضلُ بيانٍ لينتقلَ به الباحثُ مِن مِضمارِ التنظيرِ إلى مِضمارِ التطبيقِ بغيةَ تجليةِ بواعِثِه ومواضِعِه، ولذا سآخذُ بحثي بقوا يِله مبتدئا بانفتاحِ الدلالةِ في:

---

* دكتوراه في اللغة العربية وآدابها من الجامعة الأردنية، 1998. أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية بجامعة بيرزيت في فلسطين.

المستوى الصوتيّ

ثمّة باعثان على انفتاح الدلالةِ في المستوى الصوتيّ: أولُهما المَفْصِل، فهو سكتةٌ كلاميةٌ خفيفةٌ بين الكلماتِ أو الجمل؛ إذْ إنها سبيلٌ مِن سبل تعيينِ حدودِ الكلماتِ، وذلك نحو "إنما " و"إنْ ما"، وسبيلٌ مِن سبل انفساخ نسيجِ التركيبِ الجُملِي[1]، ومما يتصلُ بمطْلَبِ الحديثِ عن المفاصل الصوتية الحديثُ عن الوقفِ والابتداءِ في التنزيل العزيز؛ إذْ إنه مطلب له خطَره في إقامة المعاني، و"يترتب عليه فوائد كثيرةٌ، واستنباطات غزيرةٌ، وبه تتبين معاني الآياتِ، ويؤمن الاحتراز عن الوقوعِ في المُشكِلات"[2]، وقد قال عنه القسطلانيّ معرجا على سهمِته في بيانِ المعنى: "ولا مِريةَ أنّ بمعرفِتهما تظهر معاني التنـزيل، وتعرف مقاصده، وتستعد المفكّرة للغوصِ في بحرِ معانيه ، على دررِ فوائدِه، وبه يعرف الفرق بين المعنيين المختلفين، والنقيضين المتباينين، والحكمين المتغايرين.."[3]، ومِن الأمثلةِ التي يتجلّى فيها انفتاح الدلالةِ الآتي مِن تباينِ وجهِ القول على المَفْصِل قولُ الحق –تنـزه-: ﴿قلْ يا أهلَ الكتابِ تعالَوا إلى كلمةٍ سواءٍ بيننا وبينكم ألاّ نعبد إلاّ اللهَ﴾ (آل عمران: 64): الظاهر أنّ تباين المَفْصِل يفضي إلى انفساخ نسيجِ التركيبِ، ليؤذنَ هذا إلى انفتاحٍ دِلاليٍّ، فقد تباين وجه القول على إعرابِ المصدرِ "ألاّ نعبد إلا الله"، فقيل:

1. هو بدلٌ مجرور مِن "سواء "أو من" كلمة".

2. أو هو مرفوع، والتقدير: هي ألاّ نعبد إلا الله، وفي هذه المعاني يظهر الكلام متواشجا غيرِ متفاصِل، وموضع المَفصِل: "قل يا أهلَ الكتابِ تعالَوا إلى كلمةٍ سواءٍ بيننا وبينكم ألاّ نعبد إلا الله". وقيلَ -وهنا المَفْصِل يؤذن باستشرافِ لمحةِ إعجازٍ- إنّ الكلام تمّ

---

1 انظر تعريف المفصل:

Robins,R.H. *General Linguistics*, N.Y.: Longman, 1989, p145

باي، ماريو، **أسس علم اللغة**، ترجمة أحمد مختار عمر، جامعة طرابلس، طرابلس، 1973م، 95 .

2 الزركشي، بدر الدين محمد، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار الجيل، 1987م، ج1، ص342.

3 القسطلاني، شهاب الدين، **لطائف الإشارات لفنون القراءات**، تحقيق عامر السيد عثمان وعبد الصبور شاهين، القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1972م، ج1، ص249. ومن أقسام الوقف: التام والكافي والحسن والقبيح، انظر: ابن الأنباري، أبو بكر محمد بن قاسم، **إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل**، تحقيق محيي الدين رمضان، ط1، دمشق: مجمع اللغة العربية، 1971م، ج1، ص149.

على "سواءٍ" ثمّ استؤنف، فغدا السياق الشريف: قلْ يا أهلَ الكتابِ تعالَوا إلى كلمةٍ سواءٍ بيننا وبينكم ألاّ نعبد إلا الله"، "وسواءٍ" ههنا صفةٌ لكلمةٍ[4]، وقد تمّ الكلام عندها ليأتيَ دور المَفْصِل الصوتيّ في انفتاحِ الدلالةِ، ليعقب هذا استحسانٌ مرده إلى تخلقِ خاطرٍ مضمونه أنّ النظم التركيبي الواحد قد يكونُ حمالا لأوجهٍ متعددةٍ؛ إنّ ذلكم مرده إلى المَفْصِل، ويغدو المعنى المتعين في الوجه الثاني -وهو "بيننا وبينكم ألاّ نعبد إلا الله"- كقول أحدِنا في مقامِ ترغيبٍ أو ترهيبٍ: "بيني وبينك هذا الأمر"، والذي ينمي تخلّق الشعورِ بالإعجازِ في النفسِ هو أنّ ثمّ وجهين متباينين في قراءةِ هذه الآيةِ الشريفةِ، وفي كلّ وجهٍ تقدير ينبني عليه حكم، ولكنهما يتفقان ودِلالةَ السياقِ الكلّيةِ، وهي: بيننا وبينهم ألاّ نعبد إلا الله.

ومِن مِثْل ما تقدم قولُ الحق –تبارك- قلْ تعالَوا أتلُ ما حرم ربكم عليكم ألاّ تشركوا به شيئاً (الأنعام: 151).

يظهر أنه يتباين المعنى –ثانيةً- بتباينِ المَفصِل الصوتيّ، فقد يكونُ الوقف الكافي بعد قوله: "عليكم"، والتقدير:

قلْ تعالَوا أتلُ ما حرم ربكم عليكم ألاّ تشركوا به شيئا"، والمصدر المُؤول "ألا تشركوا به شيئا" في محل رفعٍ خبرٍ لمبتدأ محذوفٍ تقديره "هو"، وقد يكونُ الوقف بعد "ربكم": قلْ تعالَوا أتلُ ما حرم ربكم عليكم ألاّ تشركوا به شيئا"، ولا ريب أنّ ثمّة انفتاحا في الدلالةِ ههنا، والمعنى هو الإغراءُ، والعامل فيه "عليكم"[5]، وهو كقولنا: عليك الذهاب الآن، وليس يخفى على ذي تبصرٍ أنّ كلاما يفضي تباين المفصِل فيه إلى استشرافِ وجهٍ تركيبي جديدٍ يثير في النفسِ استحسانا لهو مِن الدواعي المُقررةِ: "وما هو بقول بشرٍ":

---

[4] انظر ماقيل فيها: ابن الأنباري. **البيان في غريب إعراب القرآن.** تحقيق طه عبد الحميد طه. القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 1980م، ج1، ص207، العكبري، **التبيان في إعراب القرآن،** تحقيق علي البجاوي، ط2، بيروت: دار الجيل، 1987م، 1 ج1، ص69.

[5] أشار إلى هذين المعنيين ابن الأنباري، **البيان**، مرجع سابق، ج1، ص349، و العكبري، **التبيان**، مرجع سابق، ج2، ص548، وأبو حيان، **تفسير البحر المحيط**، تحقيق عادل عبد الموجود وآخرين، بيروت: الكتب العلمية، 1993م، ج3، ص 251، وقد ضعف وجه النصب على الإغراء، ورجح الفراء هذا الوجه، انظر: **معاني القرآن**، تحقيق أحمد نجاتي، ومحمد النجار، القاهرة: الدار المصرية، 1955م، ج1، ص364.

1. قلْ يا أهلَ الكتابِ تعالَوا إلى كلمةٍ سواءٍ بيننا وبينكم ألاّ نعبد إلا الله

قلْ يا أهلَ الكتابِ تعالَوا إلى كلمةٍ سواءٍ بيننا وبينكم ألاّ نعبد إلا الله

2. قلْ تعالَوا أتلُ ما حرم ربكم عليكم ألاّ تشركوا به شيئا

قلْ تعالَوا أتلُ ما حرم ربكم عليكم ألاّ تشركوا به شيئا

والباعثُ الثاني على انفتاحِ الدلالةِ في المستوى الصوتيّ التنغيم الذي له سهمةٌ في تعيينِ المعاني النحويةِ العريضةِ، كالاستفهامِ والتعجبِ والنداءِ وغيرِ ذلك[6]، ومما انفتحت دِلالته وتعدد القولُ على إعرابِه عائد إلى هذا المَطْلَبِ، ومنه قولُه -تنـ ـزه- ما أغْنى عنه مالُه وما كسب (المسد: 2)، وقد تردد المُعربون في إعرابِ "ما "في هذا السياقِ بين وجهين متباينين، أولُهما أنها استفهامية، والمعنى المتعين مِن هذه الآيةِ: أي شيء أغناه عنه مالُه يوم القيامةِ؟، وثانيهما أنها نافيةٌ كقولنا: ما جاءَ محمد، والمعنى: لمْ يغنِ عنه مالُه وما كسب،[7] وقد ذهب إلى هذين المعنيين دونَ ترجيحِ أحدِهما القرطبي والطبرسي وأبو حيان،[8] وليس يخفى أنّ استرفاد التنغيمِ، تنغيمِ الاستفهامِ أو تنغيمِ النفي يؤذنُ بتعينِ المعنى، ولكن هذين المعنيينِ في هذا السياقِ -مع افتراقِهما- يتضافرانِ للدلالةِ على نفي المعنى الكلي: إما بالاستفهامِ أو النفي، وكلاهما مفْضٍ إلى المعنى المتعينِ.

وشبيه ذا قولُ الحق –تبارك- قُتِلَ الإنسانُ ما أكْفَرَه (عبس: 17)، فقد يستقيم أنْ يقالَ إنّ "ما"تعجبيةٌ، كقولِنا: ما أجملَ السماءَ !، أو أنْ يقالَ إنها استفهامية، والمعنى:

---

6 لبسط القول في ظاهرة التنغيم انظر:
Singh,S, *Phonetics: Principles and Practise*, University of Park Press, 1982, p.187.
وقد عد مدخلا لرفع الغموض النحوي، انظر:
Katamba, F, *An Introduction to Phonology*, Longman, New York, 1989, p244.

7 النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد، **إعراب القرآن**، تحقيق زهير زاهد، ط3، بيروت: عالم الكتب، ومكتبة النهضة العربية، 1988م، ج5، ص305، و بن أبي طالب، مكي، **مشكل إعراب القرآن**، تحقيق حاتم الضامن، وزارة الإعلام، بغداد، 1975م، ج2، ص851، وابن هشام، جمال الدين، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق مازن المبارك ومحمد حمد الله، ط2، د.ن.، مكتبة سيد الشهداء، 1972م، ج1، ص414.

8 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ط5، بيروت: دار الكتب العلمية، 1996م، ج20، ص162، الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م، ج10، ص379، أبو حيان، **البحر**، مرجع سابق، ج8، ص527.

أي شيء حملَ الإنسانَ على الكفرِ مع ما يرى مِن الآياتِ الدالةِ على التوحيدِ،[9] وليس يخفى أنّ ثمّة انفتاحا في دِلالةِ الآيةِ الشريفةِ، وأنّ مرد ذلك إلى "التنغيم"، ومع هذا كله يلتقي معنى التعجبِ مع معنى الاستفهامِ ليدلاّ على عنادِ الإنسان وتماديهِ في الكفرِ، والمَلْحظُ المُعجِز ههنا أنّ اللهَ العظيم -وكل شيء عنده بِمقدارٍ- لمْ يخص معنى دونَ معنى، بلْ جاءت دِلالةُ الآيةِ مفتوحةً دونَ أنْ يفضي هذا إلى مساسٍ بالمعنى الكلي، وهو التنبيه على كُفْرِ الإنسانِ وعنادِه، إما بالتعجبِ أو بالاستفهامِ الإنكاري.

في المستوى الصرفيّ

وقد يقع الانفتاح الدلاليّ في المستوى الصرفيّ، أي في أبنيةِ الكَلِم، ومِن بواعثِ ذلك "تناوب الصيغ"، والحق أنّ هذه الظاهرةَ لها حضورها في العربيةِ، ومِن ذلك قيام "مفعول "مقام المصدر،[10] وقيام "فاعِل" مقام المصدر، وقيام "فَعيل" مقام فاعلٍ ومفعولٍ ومفْعِل، وقيام "أفْعل "مقام "فَعيل"،[11] وفَعِلٍ مقام "مفعول"،[12] ومِن أمثلةِ ذلك في التنــزيل العزيز قولُه –جلّ- ﴿لا عاصم اليوم مِن أمرِ اللهِ﴾ (هود: 43):

لمّا عرج المفسرون واللغويون على هذه الآيةِ الشريفةِ ترددوا بين معنيينِ مركوزينِ في الصيغةِ "عاصم"، أولُهما أنها على ما هي عليه مِن كونِها اسم "فاعلٌ: عاصم"، والمعنى: لا أحد يعصِمك اليوم مِن أمرِ اللهِ، وثانيهما أنّ هذه الصيغةَ تنتسب إلى ظاهرةِ تناوبِ الصيغِ، فهي اسم مفعولٍ جاءَ في حلّةِ اسمِ الفاعلِ: "عاصم: معصوم "، والمعنى: لا أحد معصوم

---

[9] انظر هذين الوجهين:النحاس، **إعراب القرآن**، مرجع سابق، 151، وابن أبي طالب، مكي، **المشكل**، مرجع سابق، ج2، ص803، وابن الأنباري، البيان، مرجع سابق، ج2، ص494.

[10] ابن فارس، أبو الحسين أحمد، **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، تحقيق عمر الطباع، بيروت: مكتبة المعارف، 1993م، 236، والأستراباذي، رضي الدين محمد، **شرح شافية ابن الحاجب**، تحقيق محمد الحسن وآخرين، بيروت: دار الكتب العلمية، 1982م، ج1، ص 168، ومن ذلك:ماله معقول ولا مجلود، أي: ليس له عقل ولا جلد.

[11] الأستراباذي، **شرح الشافية**، مرجع سابق، ج3، ص524، والمبرد، أبو العباس محمد، **المقتضب**، تحقيق محمد عضيمة، ط1، بيروت: عالم الكتب، 1968م، ج3، ص246. ومن ذلك أصغركم وأكبركم، والمعنى: صغيركم وكبيركم.

[12] الأستراباذي، **شرح الشافية**، مرجع سابق، ج1، ص162، ومن ذلك الذبح والطحن، والمعنى: المذبوح والمطحون.

مِن أمرِ اللهِ،[13] وهذا وجه لا يدفَع، فنحن نقولُ: الطاعم الكاسي، والمعنى: المطعوم المكسو، ووجه الإعجازِ في هذا السياق الشريفِ ملحظان، أولُهما: أنّ صيغةً واحدةً قامت مقام صيغتين فاشتملت على معنيين، وثانيهما أنّ المعنى في محصلتِه النهائيةِ واحد، فاللهُ العزيز يريد أنْ ينفي هذا الأمر بكلّيته، فلا أحد معصوم مِن أمرِ اللهِ إلا من رحم، ولا أحد عاصم مِن أمرِ اللهِ؛ ذلك أنّ العذاب قد حق م، وبقي ابن النبي نوحٍ -عليه السلام- ممن ظلّوا في طغيانِهم يعمهونَ متكبرين جاحدين، وهو يظن أنه سيأوي إلى جبلٍ يعصمه مِن أمرِ الله، ولكن هيهات هيهات، لا عاصم ولا معصوم مِن أمرِ اللهِ ذاك.[14]

ومِن مثل ما تقدم قولُه –تعالى-: لا تسمع فيها لاغيةٌ (الغاشية: 10)، وانفتاح الدلالةِ ههنا آتٍ مِن معنى الصيغةِ الصرفيةِ: "لاغيةً: فاعلةً"، فقد يكونُ بمعنى المصدرِ"اللغو"، و"اللغا، فالصفةُ تقوم مقام المصدر، وقد يكونُ: لا تسمع فيها جماعةً لاغية، أو كلمةً لاغيةً، أو قائلةً لغواً،[15] وذكر القرطبي أنّ فيها ستةَ أوجهٍ، أولُها: لاغيةٌ: كذب و تانٌ وكفر، وهذا مذهب ابنِ عباسٍ، وثانيها: باطلٌ ولا إثمٌ، وهذا مذهب قتادةَ، وثالثُها: الشتم، وهذا قاله مجاهد، ورابعها: المعصيةُ، وهو للحسنِ، وخامسها: لا يسمع فيها حالف يحلف كذبا؛ قاله الفراء، وسادسها: لا يسمع في كلامِهم كلمةٌ بلغوٍ؛ وهو للفراء أيضا،[16] ولا شيء يدفع هذه المعاني، ووجه الإعجازِ هو انفتاح دِلالةِ "لاغية"، وكلّ المعاني التي تلتقي عليها تجتمع لتؤذنَ بنفي اللغو بكلّيته.

ومِن أمثلةِ اشتمال صيغةٍ صرفيةٍ واحدةٍ على معانٍ صرفيةٍ متباينةٍ كلمةُ "موعِد"في قوله –تبارك-: فاجعلْ بيننا وبينك موعِدا لا نخلفُه نحن ولا أنت مكاناً سوى (طه: 58-

---

[13] أشار إلى المعنيين:الفراء، **معاني القرآن**، مرجع سابق، ج2، ص15، وأبو حيان، البحر، ج5، ص227، ابن منظور، **اللسان**، مادة "عصم"، واكتفى ابن قتيبة بمعنى "مفعول " انظر كتابه: **تفسيرغريب القرآن**، تحقيق السيد أحمد صقر، بيروت: دار الكتب العلمية، 1987م، 204.

[14] رجح بعض المفسرين أن "عاصم" في سياقها الشريف ذاك على بابها، أي: اسم فاعل مع ذكرهم المعنيين، انظر:القرطبي، **الجامع**، مرجع سابق، ج9، ص28، وذهب الطبرسي أن لها ثلاثة معان، وهي: عاصم ومعصوم، وذو عصمة، أي النسب.انظر الطبرسي، مرجع سابق ج5، ص208.

[15] انظر ما قيل فيها: الفراء، **معاني القرآن**، ج3، ص257، والمعنى عنده: حالفة على كذب، وأبو عبيدة، **مجاز القرآن**، تحقيق محمد فؤاد سزكين، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1962م، ج2، ص296، والمعنى عنده "اللغو"، وابن قتيبة، **تفسير الغريب**، 458 وابن منظور، **اللسان**، مرجع سابق، مادة "لغا".

[16] القرطبي، **الجامع**، مرجع سابق، ج20، ص23، واكتفى الطبرسي بمعنيين، وهما:كلمة ساقطة، وذات لغو، انظر: **مجمع البيان**، ج10، ص266.

59)، والمعلوم أنّ صيغةَ "مفْعِل "قد تكونُ اسم زمانٍ أو اسم مكانٍ أو مصدرا ميميا، والقرآنُ يصدق بعضه بعضا، فقد وردت "موعِد" في غير هذا السياق الشريفِ وهي دالّةٌ على مثل ما تقدم، ومِن ذلك دِلالتها على الزمان في قوله –تبارك-: إنّ موعِدهم الصبح (هود: 81)، ودِلالتها على المكانِ في قولِه –تعالى-: إنّ جهنم لَموعِدهم أجمعين (الحجر: 43) وقد احتملت كلمةُ موعِدٍ هذه الوجوه الثلاثةَ، وقد تنبه إلى هذا المَلحظِ ابن هشامٍ، فوقف عندها مشيرا إلى أنّ هذه الصيغةَ حمالةٌ لثلاثةِ معانٍ، أولُها المصدر، ويعضد هذا المعنى قولُه –تعالى- في الآيةِ لا نخلفُه نحن ولا أنت : أي لا نخلف المَوعِد "الوعد "، وثانيها اسم الزمان، ويعضد هذا المعنى الصرفي قولُه -تعالى- في الآيةِ التي تليها: قالَ موعدكم يوم الزينةِ ، وثالثُ هذه المعاني اسم المكان، ويعضد هذا قولُه –تعالى-: مكانا سوى ،[17] وهكذا يظهر أنّ ثمّة انفتاحاً في دِلالةِ الكلمةِ "موعِد"، ومرد ذلك إلى أنّ الصيغةَ "مفْعِل "تحتملُ معانيَ صرفيةً متباينةً، وليس يخفى أنّ اللهَ لمْ يخص معنى دونَ معنى، وعلّةُ ذلك التشديد على عقدِ الموعِدِ، وتأكيدِه في زمانِه ومكانِه وحدوثِه "المصدر"، فهو الذي لا يخلف وعده رسلَه، وقد رجح القرطبي -مع تعريجِه على احتمالِها ثلاثةَ معانٍ- المصدرية"الوعد"،[18] واكتفى الطبرسي بدِلالتِها على المكان، "ومكانا" في الآيةِ الشريفةِ بدلٌ منصوب مِن "موعدا".[19]

وقد تفضي العوارض التصريفيةُ إلى انفتاحِ الدلالةِ، ومرد ذلك الإدغام، إدغام المثلين، ومِن أمثلةِ ذلك قولُ الحق –تبارك- ولا يضار كاتب ولا شهيد (البقرة: 282).

موضع المباحثةِ في هذه الآية قولُه الشريف "يضار"؛ إذْ إنها بنيةٌ سطحيةٌ محتمِلةٌ، وقد انفتحت دِلالتها لوقوعِ معنيين تحتها، وهما: "لا يضارِر، ولا يضارر"، ولكن العارض التصريفي أفضى إلى إدغامِ الراءين معا، فاتحدت صيغةُ المبني للمعلومِ مع صيغةِ المبني للمجهول، مخلّفةً وراءَها انفتاحا دِلاليا، ووجه الإعجازِ ههنا أنّ ثمّة بين في صيغةٍ واحدةٍ: يا للكاتبِ والشهيدِ عن إلحاقِ الضررِ بغيرِهما، كتركِ الشهادةِ أو التحريفِ، و يا عن أنْ يضار الكاتب والشهيد، وذلك ألاّ يعطى الكاتب حقه، أو أنْ يحملَ الشهيد مؤنةَ ا يء

---

17 ابن هشام، **المغني**، مرجع سابق، ج2، ص776.

18 القرطبي، **الجامع**، مرجع سابق، ج11، ص142.

19 الطبرسي، **مجمع البيان**، مرجع سابق، ج7، ص27.

مِن بلدٍ، أو أنْ يعنف،[20] ويسند هذا؛ أعني معنى "ما لمْ يسم فاعلُه"قراءةُ ابنِ مسعودٍ: "ولا يضارر"،[21] ولكن الأولَ -أعني معنى الفاعليةِ- أبين عند الطبرسي،[22] كل هذه المعاني تحتملُها صيغةٌ واحدةٌ تثير في النفسِ استحسانا آنَ الكشفِ عن المعاني الواقعةِ تحتها، والحاصلُ أنّ اللهَ العظيم لمْ يخص معنى دونَ معنى في هذا النهي: ولا يضار كاتب ولا شهيد"، بل جمعهما معا في كلمةٍ واحدةٍ.

في المستوى التركيبيّ:

أما انفتاح الدلالةِ الواقع في المستوى التركيبي فمواضعه متباينةٌ، ومِن ذلكم تباين القول على مرجعِ الضميرِ؛ وذلك نحو قولِه –تبارك-: وما أصاب مِن مصيبةٍ في الأرضِ ولا في أنفسِكم إلاّ في كتابٍ مِن قبل أنْ نبرأها (الحديد: 32): يظهر في هذا السياق الشريفِ أنّ ثمّ ضميرا في قوله "نبرأها"، وقد تقدمه ثلاثةُ مراجع، وهي: المصيبةُ، والأرض، وأنفسكم، وليس يخفى أنّ قواعد المطابقةِ تأذنُ بعودِ هذا الضميرِ "الهاء"في "نبرأها "على هذه المراجعِ الثلاثةِ المتقدمةِ، ليعقُب هذا انفتاح دِلاليّ مؤتلف مِن ثلاثةِ أوجهٍ[23]:

أوّلُها: أنّ الضمير "الهاء"عائد على الأرضِ: مِن قبل أنْ نبرأ الأرض.

وثانيها: أنّ الضمير عائد على المصيبةِ: مِن قبل أنْ نبرأ المصيبةَ.

وثالثُها: أنّ الضمير عائد على النفسِ: مِن قبل أنْ نبرأ النفس.

والمستصفَى مما تقدم أنّ تلكم المراجع لا تتدافع، بلْ هي متقبلةٌ في سياقِها صالحةٌ، ووجه الإعجازِ اللغوي في هذا السياقِ الشريفِ هو انفتاح الدلالةِ في ثلاثِ شعبٍ دلالية، والمَقْصِد الدلاليّ المتعين هو التقرير بالتقدير، تقدير العزيز العليمِ قبلَ أنْ يبرأ الأرض، أو النفس، أو المصيبةَ؛ ذلك أنّ كل شيء عنده بمقدارٍ محفوظٍ في لوحٍ محفوظٍ قبلَ أنْ يوجد

---

[20] انظر ما قيل في هذه الآية: الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ط1، القاهرة: دار الفكر، 1977م، ج1، ص404، وأبو حيان، البحر، ج 2، ص370، وقد ذهب إلى المعنيين النحاس، **إعراب القرآن**، ج1، ص346.

[21] القرطبي، **الجامع**، ج3، ص261-262.

[22] الطبرسي، **مجمع البيان**، ج2، ص173.

[23] انظر هذه الوجوه: مكي، **المشكل**، مرجع سابق، ج2، ص719، وابن الأنباري، **البيان**، مرجع سابق، ج2، ص424.

الوجود، فهو الأولُ بلا بدايةٍ، والذي يسترعي الخاطر ههنا هو اشتمالُ ضميرٍ واحدٍ -وهو "الهاء " في "نبرأها"- على هذه المراجعِ المتقدمةِ، ليعقبه تخلق ثلاثةِ معانٍ تفضي إلى نفي المعنى بالمطلق، فالمصيبةُ التي تحل بالخلقِ مكتوبةٌ عليهم، ومقدرةٌ قبلْ أنْ يبرأ اللهُ الأرض أو الخلق "أنفسكم" أو المصيبةَ نفسها !، ويمكن جدا أنْ ينضاف مرجع رابع، وهو كلّ ما تقدم،[24] تبارك اللهُ أحسن الخالقين.

ومِن مثل ما تقدم قولُ الحق –تنـزه- وإنْ كنتم في ريبٍ مما نزلْنا على عبدِنا فائتوا بسورةٍ مِن مِثْلِه (الإسراء: 187). والظاهر أنّ في كلمة "مثِله"ضميرا متصلا ذا ملامح، وهي التذكير والغيبة والإفراد، وقد تقدمه مراجع موافقةٌ لملامحِه مِن حيثُ العدد والجنس، وهذه المراجع هي: "ريب"، و"مما نزلنا على عبدِنا" "القرآن"، و"عبدنا"، وليس يخفى أنّ عود الضمير في "مثِله" على المرجعِ الأول مطّرح؛ ذلك أنه لا يصح في الفهم، ولا يستقيم لفسادِ المعنى، ويبقى في قائمةِ المُحتمِلاتِ مرجعان اثنان، وهما: "القرآنُ"، و"عبدنا[25]"، والمعنى الكامن: فائتوا بسورةٍ مِن مثِله: مِن مثل هذا القرآن، أو: فائتوا بسورةٍ مِن مثِله: مِن مثل هذا النبي "عبدِنا"، والقرطبي والطبرسي يرجحان عوده علىالقرآن مع انتفاءِ تجافيهما على عودِه على المرجعين[26].

والمُستصفَى مما تقدم آنفا أنّ ثمّة انفتاحا في الدلالةِ مرده إلى تباينِ القول على مرجعِ الضمير، وأنّ هذين المرجعين متقبلان يجيئان مجيئا صالحاً متساوقاً مع معنى السياق الكلي؛ إذْ إنهما لا يتدافعان البتةَ، فاللهُ العلي يتحدى المشركين بأنْ يأتوا بسورةٍ مِن مثل هذا التنـزيل العزيز، ليقرر بهذا التحدي انتفاءَ مكْنِتِهم على هذا، وقد يكونُ مراده -تجلّى في إعجازِه- أنْ يتحداهم بأنْ يأتوا بسورةٍ مِن هذا القرآن مِن رجلٍ مثل محمد ﷺ، وكلا الأمرين متضافِر و دِلالةَ السياقِ الكلّيةَ؛ذلك أنه لن يكونَ بمكْنِتهم أنْ يأتوا بسورةٍ واحدةٍ مِن هذا القرآن، ويصدق هذا المعنى قولُه -تبارك- قلْ لِئن اجتمعت الإنس والجن على

[24] وذهب بعضهم إلى أن الآية متصلة بما تقدمها، انظر ما قاله فيها القرطبي: **الجامع**، مرجع سابق، ج17، ص167، واكتفى الطبرسي بعود الهاء على "الأنفس". انظر: **مجمع البيان**، مرجع سابق، ج9، ص308.

[25] أبو حيان، **البحر**، ج2، ص298، واكتفى الفراء بعوده على "القرآن "، انظر: الفراء، **معاني القرآن**، ج1، ص19.

[26] يقول القرطبي: " والضمير في "مثله" عائد على القرآن عند الجمهور، ...، وقيل يعود على التوراة والإنجيل ". انظر: **الجامع**، ج1، ص162، والطبرسي، **مجمع البيان**، ج1، ص89.

أنْ يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتونَ بمثلِه... (الإسراء: 87). أو أنْ يأتوا بسورةٍ مِن مثل هذا النبي المتفردِ الأمي الذي لا يقرأُ ولا يكتب[27]، ووجه الإعجازِ الذي يثير في النفسِ استحسانا في هذا السياقِ الشريفِ هو انفتاح الدلالةِ المتمثل في احتمال معنيين لا يتدافعان، ولكن، قد يكونُ تردد مرجعين على ضميرٍ واحدٍ ملْحظاً فيه تفاصلٌ لا تواصلٌ، ومِن ذلك قولُنا: "ذهب زيد إلى عمرو لأنه مريض". فالظاهر أنّ ثمّ ضميرا في قولِنا "لأنه" يطابق في ملامِحِه المرجعين المتقدمين، وهما "زيد و عمر"، فقد يكونُ المتعين أنّ المريض زيد، وقد يكونُ أنه عمرو، وليس يخفى أنّ التفاصلَ قد تجلّى في هذه الجملةِ المصنوعةِ ليعقبه إشكالٌ يؤذِنُ بانتفاءِ وقوفِنا على المتعين مِن الجملةِ على وجهِ الإحكامِ، أما في الآيةِ الشريفةِ المتقدمِ بيانها آنفا فليس ذلك كذلك؛ ذلك أننا إذا ارتضينا المعنى الأولَ: "فائتوا بسورةٍ مِن مثل هذا القرآن"، فإننا نقف على معنى على وجهِ التعيينِ، وإذا نحن ارتضينا المعنى الثانيَ: "فائتوا بسورةٍ مِن مثل هذا النبي" فإننا نقف على معنى جديدٍ أيضا، وإذا نحن ارتضينا المعنيين معاً قائلين بانفتاحِ الدلالةِ المُعجِزِ فإننا لن نقف على إشكالٍ أو تداخلٍ بين المعاني، كما في قولِنا: ذهب زيد إلى عمرو لأنه مريض "، بلْ نقف على تضافرِ معنيين متساوقين ودلالةَ السياقِ الكلّيةَ، أفلا يفضي هذا بنا إلى استرفادِ قول أحدِهم ثانيةً: "وما هو بقول بشرٍ".

ومِن أمثلةِ انفتاحِ الدلالةِ الواقعِ في المستوى التركيبي قولُه –تنـزه-: وأن اتبع مِلّةَ إبراهيم حنيفاً (النحل: 123)، ونحن نعرب "حنيفا" في سياقِها الشريفِ ذاك حالاً، والانفتاح ههنا باعثُه تعيين صاحبِ الحال؛ إذْ إنه يتردد بين الضميرِ المستترِ في "اتبع" و"إبراهيم"[28]، وليس يخفى أنّ لهذا الانفتاحِ الدلاليّ علّةً، وهي التشديد على مبدأ الحنيفيةِ، فإذا كانَ صاحب الحالِ "إبراهيم" أو "محمدا" ﷺ فالغرض واحد، وهو الحنيفية بصرفِ النظرِ عن صاحبِ الحال، ولكن هذا الانفتاح الدلاليّ قد يكونُ ذا صِبغةٍ سلبيةٍ في سياقٍ آخر، فقد يعرض على المرءِ إشكالٌ مرده إلى صاحبِ الحال؛ وذلك نحو "قابلَ زيد عمرا ضاحكا": والإشكالُ واقع ههنا في تعيينِ صاحبِ الحال؛ إذْ إنها تتردد في عودِها بين

[27] القرطبي، **الجامع**، مرجع سابق، ج1، ص162، الطبرسي، **مجمع البيان**، مرجع سابق، ج1، ص89.

[28] رجح مكي وابن الأنباري كونها حالا من الضمير لا من إبراهيم لأنه مضاف إليه، وقد عدها ابن عقيل حالا من إبراهيم مجوزا مجيء الحال من المضاف إليه، انظر: مكي ابن أبي طالب، **المشكل**، ج1، ص426، وابن الأنباري، **البيان**، ج2، ص85، وابن عقيل، بهاء الدين، **شرح ابن عقيل**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الخير، 1990، ج1، ص536.

اثنين، وهما زيد وعمرو، ولعلّ هذا الإشكالَ منتفٍ -في دِلالتِه الكلّيةِ- عن الآيةِ الشريفةِ، بلْ إنّ الانفتاح ذاك يثير في النفسِ استحسانا.

وقد يتجلّى انفتاح الدلالةِ في المستوى التركيبي في التقديمِ والتأخيرِ، ومِن ذلك: إنما أنت منذر ولكلّ قومٍ هادٍ (الرعد: 8)، فقد يكونُ المعنى -كما هو جلي مِن ظاهرِ اللفظِ- أنّ لكلّ قوم هاديا يختصون به، وليس يخفى أنّ هذا المعنى مقتنص مِن الألفاظِ باعتبارِها في أماكِنِها الأُولِ: إنما أنت منذر، ولكلّ قومٍ هادٍ. ويكونُ "هادٍ" مبتدأً تقدم خبره، وهو: "لكلّ قومٍ"، وقد تمّ الكلام عند "منذرٍ"، والواو تعطف -في هذا السياق- جملةً على جملةٍ، وقد تنفتح الدلالةُ نحو معنى آخر مرده إلى التقديمِ والتأخيرِ؛ وذلك نحو: إنما أنت منذر وهادٍ لكلّ قومٍ.

ويصدق هذا الانفتاح الدلالي قولُ الحق –تنـزه- وما أرسلناك إلاّ كافّةً للناسِ (سبأ: 28)، وليس يخفى أنّ اعتبار "هادٍ" معطوفةً على "منذر" يؤذن بالقول إنّ الكلام لم يتم عند قوله "منذر "، وإنّ" الواو" تعطف كلمةً على كلمةٍ، وهما: أنت منذر وهادٍ[29]، ولا شيءَ يدفع هذا الوجه الدلالي المُعجِب.

ومِن مثلِ ما تقدم قولُه: ثمّ أنزلَ عليكم مِن بعدِ الغم أمنةً نعاسا (آل عمران: 154). إذا أنعم المرءُ النظر في هذا التركيبِ فإنه سيقف وجاه معنيين: أولُهما أنْ تكونَ "أمنة" مفعولا به منصوبا: أنزلَ أمنةً، ثمّ تأتي كلمةُ "نعاسا"لتفسر هيئةِ هذه "الأمنةِ"، فتكون بدلا منها: أمنةً نعاسا، والظاهر أنّ هذا الإعراب متقبلٌ لا يدفَع، ولكن وجه الإعجازِ المُتمثل في تغير أماكنِ الكلماتِ قد يفضي إلى معنى جديدٍ، ويكونُ إعراب "نعاسا" مفعولا به، ثمّ تجيءُ "أمنةً "لتجلّي السبب، أو لتجلّي الحالَ، فتكون مفعولا له متقدما، أو حالا، وكأنها جواب عن السؤال: لماذا أنزلَ اللهُ عليكم نعاسا ؟ فيكون: للأمنةِ أو للأمنِ، ووجه الإعجازِ في هذا السياقِ الشريفِ أنّ الكلمةَ الواحدةَ قد احتملت غير

---

[29] أشار إلى المعنيين: النحاس، **إعراب القرآن**، مرجع سابق، ج2، ص352، وقد رجح العطف، والمعنى عنده: إنما أنت منذر وهاد، ومكي، المشكل، ج2، ص48.

معنى نحوي، فالكلمةُ "أمنة "تحتملُ أنْ تكونَ مفعولا به، أو مفعولا له، "ونعاسا " تتردد بين كونِها بدلا، أو مفعولا به"[30].

ومِن أمثلةِ الانفتاح الدلاليّ الآتي مِن تعددِ المعاني النحويةِ قولُه -تبارك- وأُزلفت الجنةُ للمتقين غير بعيدٍ (ق: 31)، والظاهر أنّ "غير"تحتملُ أنْ تكونَ في سياقِها الشريفِ:

مصدرا: وأُزلفت الجنة إزلافاً غير بعيدٍ.

أو ظرفا: وأُزلفت الجنة غير بعيدٍ.

أو حالا: وأُزلفت الجنة الإزلاف في حال كونه غير بعيدٍ[31]. إخالُ أنّ انفتاح الدلالةِ الذي يحتملُه إعراب "غير "في سياقِها يتفق ودلالةَ السياقِ الكلّيةِ، فالإزلاف غير بعيدٍ لا في حالِه، ولا في زمنِه، ولا في تأكيدِه "المصدر"، واللافت للخاطرِ أنّ تلكم المعانيَ النحويةَ التي تحتملُها كلمةُ "غير" -وهي المصدريةُ والظرفية والحاليةُ- متباينةٌ، ولكنها كلها تلتقي معاً لتجمع على تأكيدِ إزلاف الجنةِ للمتقين، وليس باعثُ هذا الانفتاح الدلالي اعتباطيةً عرضيةً، فهو مِن اللهِ الذي قدر كل شيء فأحسن.

وقد يتجلّى انفتاح الدلالةِ في المستوى التركيبي مِن إضافةِ المصدرِ إلى الاسمِ؛ وذلك نحو: ضربِ علي، أو قتلِ الصيادين[32]، وليس يخفى أنّ هذا التركيب البنيوي باعثٌ مِن بواعثِ الولوجِ في تعددِ المعاني والاحتمال، فقد يكونُ المعنى في "ضرب علي" أنّ عليا يضرب الناس، وقد يكونُ أنّ عليا هو المضروب، كل ذلك باعثُه استواءُ بنيتين عميقتين في ثوبِ بنيةٍ سطحيةٍ تحتمِلُ ذَينِك المعنيين، وشبيه ـذا الاحتمال المتقدمِ الاحتمالُ المركوز في قولِه –عز-: كلاّ سيكفرونَ بِعبادِتِهم (مريم: 28)، فقد قيل إنّ هذا التركيب متردد

---

30 أشار إلى المعنيين: النحاس، **إعراب القرآن**، مرجع سابق، ج1، ص413، وابن أبي طالب، مكي، **المشكل**، مرجع سابق، ج1، ص177، وابن الأنباري، **البيان**، مرجع سابق، ج1، ص226.

31 انظر إعراب هذه الآية:النحاس، **إعراب القرآن**، ج4، ص230، والعكبري، **التبيان**، ج2، ص1176، وابن هشام، **المغني**، ج2، ص729.

32 الحديث عن الإضافة يتصل بمبحث الغموض، وقد عرج على الجمل من مثل "ضرب علي "تشومسكي في معرض حديثه عن البنية السطحية والبنية العميقة، انظر: تشومسكي، نعوم، **البنى النحوية**، ترجمة يوئيل عزيز، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1987م، ص116، وانظر أيضا:

Kooij, J. *Ambiguity in Natural Language:An Investigation of Certain Problems in its Linguistics Description*, North Holand ,Publishing Company ,Amsterdam 1971, Pl00.

بين الفاعليةِ والمفعوليةِ، فإذا كان المصدر "عبادة" مضافا إلى المفعول، فالتقدير: "ستكفر الأصنام بعبادتِهم"، وإنْ كانَ مضافا إلى الفاعل فالمعنى المتعين مِن هذا التركيبِ الشريفِ: سيكفر المشركون بعبادتِهم الأصنام، والذي يسترعي الخاطر ههنا أنّ الإشكالَ الذي نجده في قولنا: ضرب علي، أو قتل الصيادين، أو ما هو مضارع لذلكم، غير قار في هذه الآيةِ، بل إنه مطلب ذو سهمةٍ في تصوير حال المشركين في الآخرةِ، فهم أهلُ ندامةٍ وحسرةٍ، ولذا سيكفرون بكل ما عبدوه مِن دون اللهِ، وقد يكونُ المعنى: أنّ كل ما عبد مِن دون اللهِ سيتحلّل مِن عابدِه، ويصدق هذين المعنيين المتجلّيين في بنيةٍ واحدةٍ قولُه تعالى -في سياق آخر- فاليوم يكفر بعضكُم ببعضٍ[33].

في المستوى المعجمي

وليس ملحظُ انفتاح الدلالةِ المُعجِز مقصورا على المستوى الصوتيّ، أو الصرفيّ، أو التركيبي، بلْ إنه يتعدى ذلكم المتقدم إلى المستوى المعجمي، إلى حدودِ الكلمةِ المفردةِ القائمةِ برأسِها، ومِن أجلى بواعثِه في هذا المستوى "الاشتراك اللفظي"، كأنْ يقع تحت الكلمةِ الواحدةِ معنيان أو أكثر، أو أنْ تكونَ الكلمةُ نفسها ذات دلالةٍ عائمةٍ تتسع لمُدخلاتٍ متنوعةٍ، فتنفتح دِلالتها لمقتضى أراده الحق –جلّ-، ومِن الأمثلةِ التي تخرج ما أنا خائض فيه مِن مِضمار التنظير إلى مِضمارِ التطبيقِ قولُه –تنـزه- لا يرقُبونَ في مؤمنٍ إلاّ ولا ذمةً (التوبة: 8): لقد تمثّل انفتاح الدلالةِ الآتي مِن المعجمِ في قوله: "إلاّ"، فهي كلمةٌ تنتسب إلى المشتركِ اللفظي بنسبٍ حميمٍ؛ إذْ إنه يقع تحتها غير معنى، ومِن ذلكم أنها تعني "الله" أو "العهد" أو "الحِلف "أو"القرابةَ " أو "الجوار "[34]، ووجه الإعجازِ المُعجِب في هذا السياقِ الشريفِ هو اشتمالُ "الإلّ" على معانٍ متعددةٍ، وهذه هي حالُ المشركين الذين لا يضيرهم عهد أو حلف أو قرابةٌ أو ....، وانفتاح الدلالةِ هذا فيه إلماحةٌ إلى نفي المعنى بكلّيته، والملحظُ اللطيف في هذا أنّ كلمةً واحدةً قامت مقام كلماتٍ متعددةٍ

---

[33] انظر هذين المعنيين: ابن الأنباري، **البيان**، مرجع سابق، ج2، ص136، والعكبري، **التبيان**، مرجع سابق، ج2، ص881، وأبو حيان، **البحر**، مرجع سابق، ج6، ص202.

[34] انظر ما قيل في معنى "الإل ": أبو عبيدة، **المجاز**، مرجع سابق، ج1، ص253، وابن قتيبة، تفسير الغريب، 183، وابن عزيز، **نزهة القلوب**، مرجع سابق، ص 126، والزمخشري، **الكشاف**، مرجع سابق، ج2، ص176، وأبو حيان، **البحر**، مرجع سابق، ج5، ص15.

محتمِلَةٍ، وقد تنبه الطبري بثاقبِ بصرِه، وبعيدِ تأمله إلى هذه الإلماحةِ المُعجزةِ فقال: "الإلّ: اسم يشتملُ على معانٍ ثلاثةٍ: وهي العهد والعقد، والحلف والقرابةُ، وهو أيضا بمعنى اللهِ، فإذا كانت الكلمةُ تشملُ هذه المعانيَ الثلاثةَ، ولم يكن اللهُ خص من ذلك معنى دونَ معنى - فالصواب أنْ يعم ذلك كما عم ا جلّ ثناؤه معانيها الثلاثةَ فيقال: لا يرقبونَ في مؤمنٍ: اللهَ ولا قرابةً ولا عهدا ولا ميثاقاً"[35].

ومِن الأمثلةِ التي تجلّي مطلب استشرافِ الانفتاحِ الدلاليّ الآتي من المعجمِ قولُه -تبارك - انفِروا خِفافًا وثِقالاً (التوبة: 41)، ووجه الانفتاحِ في هذا السياقِ الشريفِ قولُه خفافا وثقالا ، وليس يخفى على ذي نهيةٍ أنّ هاتين الكلمتين يكتنفهما إجمالٌ ودِلالةٌ عائمةٌ لا تقف بنا على معنى على وجه الإحكامِ، ولذلك قيل: "خفافًا" من السلاحِ، و"ثقالا": مستكثرين مِنه، أو"خفافًا" مِن الأثقال، "وثقالا" ِبها، أو "خفافًا" من العيالِ، و"ثقالا" م، أو "خفافًا" مِن الأتباع، و"ثقالاً" م، أو "خفافًا" إلى المبارزةِ، و"ثقالا" في المصابرةِ، أو "خفافًا" بالمسارعةِ والمبادرةِ، و "ثقالاً"بعد التروي والتفكّرِ، أو "خفافًا" مهازيلَ، "وثقالاً" سِمانا، أو "خفافًا": شبابا، وثقالا "شيوخا، أو "خفافًا" ركبانا، و"ثقالاً" رجالاً، أو "خفافًا" إلى الطاعةِ، وثقالا عن المخالفةِ[36]، والظاهر أنّ الحق –تنـزه في علاه- قصد هذا الانفتاح الدلالي المعجب؛ ذلك أنّ المعولَ عليه في الأمرِ الجهاد الجهاد، وقد أو مأت هاتان الكلمتان بإجمالِهما وعمومِ دِلالتيهما إلى أنه مطْلب له خطَره، وعلّةُ انتفاءِ خصوصيةِ معنى على وجهِ التعيينِ هي العموميةُ التي احتملتها هذه الآيةُ، ليكونَ فرضا على كلّ مقتدِرٍ، وحجةً على كل مقصر ومتخاذلٍ، والذي ينمي ملمح الإعجابِ في النفسِ هو أنّ هاتين الكلمتين تقومان مقام جملٍ طويلةٍ، وشرحٍ مطنبٍ، والحاصلُ أنّ الحق –سبحانه- جمع هذه المعانيَ في كلمتين اثنتين تحضيضا وفرضا وحجةً -كما تقدم آنفا-، ومستصفَى القول فيها -كما يرى القرطبي- " أنّ الناس أمروا جملةً، أي انفروا خفّت عليكم الحركةُ أو ثقلت"[37]، "لأنّ أحوالَ الإنسانِ لا تخلو مِن أحدِ هذه الأشياءِ"[38]، ويصدق هذا المعنى

---

[35] الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **تفسير الطبري**، تحقيق محمود شاكر، القاهرة: دار المعارف، 1969م، ج1، ص148.

[36] انظر هذه المعاني: الزمخشري، **الكشاف**، مرجع سابق، ج2، ص191، وأبو حيان، **البحر**، مرجع سابق، ج5، ص46.

[37] القرطبي، **الجامع**، مرجع سابق، ج8، ص96.

قولُه -جلّ- في آيةٍ أخرى: وقاتلوا المشركين كافّةً (التوبة: 36)، ومِن هنا نعود ثانيةً وثالثةً إلى انفتاح الدلالةِ الذي يشع بمعانٍ متعددةٍ تتفق ودِلالةَ السياق الكلّيةَ بما فيها مِن أمرٍ أو يٍ أو توجيهٍ، تبارك اللهُ أحسن الخالقين.

ومِن مثل ما تقدم قولُه: وسيدا وحصورا (آل عمران: 39)، وكما انفتحت دلالةُ الآيةِ الفائتةِ في قولِ الحق: خفافا وثقالا انفتحت دِلالة هذه الآيةِ الشريفةِ في قولِه: حصورا ؛ ذلك أنها تحتملُ معانيَ متباينةً، والظاهر أنّ الباعثَ على تعددِ المعاني الواقعةِ تحت حصورا في سياقِها هو أنها تدلّ على العموميةِ لعلّةٍ أرداها الحق –تنـزه-، فأصلُ "الحَصر" الحبس والمنع[39]، ولمّا كانَ الحبس يقع على أشياءَ متباينةٍ في العالمِ الخارجي، كحبسِ الشهوةِ، أو السر، أو النفسِ -لمّا كان ذلك كذلك- أذنَ بانفتاحِ دِلالتِها وتعددِ وجوهِ القول عليها، فقيل "الحصور "هو الذي لا يقرب النساء إما مِن العنة، وإما من العفّةِ والاجتهادِ في إزالةِ الشهوةِ مع القدرةِ، وهذا أصح الأقوال عند القرطبي؛ ذلك أنه ثناءٌ عليه، و"الثناءُ يكونُ عن الفعل المُكتسبِ دونَ الجِبِلّةِ في الغالب"[40]، وقيل الحَصور هو الذي لا يولَد له، أو الذي لا يخرج مع الندامى، أو الذي لا يخرِج سرا أبدا[41]، وكلّ ذلك محتمِلٌ يجيء مجيئا صالحا، ووجه الإعجازِ ههنا هو انفتاح دِلالتِها، وانتفاءُ اقتصارِها على معنى على وجهِ الإحكامِ، كلّ ذلك فيه تلميح بل تصريح بشرفِ هذا النبي الحَصورِ الذي لا يخرج سراً، أو الذي لا يخرج مع الندامى، أو الذي اجتهد في إزالةِ الشهوةِ وحصرِها تعففا، وليس يخفى ثانيةً وثالثةً أنّ كلمةً واحدةً، وهي "حصورا "في هذا السياقِ الشريفِ، حمالةٌ لأوجهٍ متقبلةٍ في دلالتِها متضافرةٍ، وهي من وجهة أخرى، تغني عن جملٍ كثيرةٍ، وقولٍ بسيطٍ.

---

38 الطبرسي، **مجمع البيان**، مرجع سابق، ج7، ص27.

39 ابن قتيبة، **تفسير الغريب**، مرجع سابق، ص10، وابن فارس، **المقاييس**، مرجع سابق، مادة "حصر"، ابن منظور، **اللسان**، مرجع سابق، مادة "حصر".

40 القرطبي، **الجامع**، مرجع سابق، ج4، ص50.

41 انظر هذه المعاني: أبو عبيدة، **المجاز**، مرجع سابق، ج1، ص92، وابن قتيبة، تفسير الغريب، ص105، وابن عزيز، **النزهة**، مرجع سابق، ص200، الطبرسي، **مجمع البيان**، ج 2، ص222، وأبو حيان، **البحر**، مرجع سابق، ج2، ص467 – 468.

والحق أنّ هذا الملحظَ له حضور جلي في الت يل العزيز، وحسبي في مختتمِ التعريجِ عليه الإشارةُ إلى قولِ ابنِ قتيبةَ في قولِه –تعالى- متلمسا هذا الانفتاح الدلالي المعجِب، ملمِحا بلْ مصرحا بأنّ دِلالة "يـ فون" تتسع لمُدخلاتٍ متنوعةٍ: "وتبين قولَه في وصفِ خمرِ أهلِ الجنةِ: لا يصدعونَ عنها ولا يـ فونَ (الواقعة: 19) كيف نفى عنها بـذين اللفظينِ جميع عيوبِ الخمرِ، وجمع بقولِه: "ولا يـ فون" عدم العقلِ، وذهاب المالِ، ونفاد الشرابِ"[42].

احتراس وتقابلٌ

عودا على بدءٍ، وأرجو أنْ يكونَ العود أحمد، فقدءٍ تقدم احتراس مضمونه أنّ الانفتاح الدلالي ليس ملقى على عواهنِه يأتي في كلّ سياقٍ قرآني شريفٍ، بل الأمر بالضد؛ ذلك أنّ المتبصر قد يقف وجاه آياتٍ كريماتٍ يتجلّى فيها انغلاق الدلالةِ واقتصارها على وجهةٍ معنويةٍ واحدةٍ، ومِن ذلك، في المستوى الصوتيّ، المَفاصل الصوتيةُ، فالمُحتكَم الأولُ هو المعنى، فقد يحدثُ في كثيرٍ من المواضعِ أنْ يفضي وقف عارض إلى الولوجِ في الخطأ وقلبِ المعنى مِن بوابةٍ عريضةٍ؛ وذلك نحو قولِه –تنـ ـزه- إنما يستجيب الذين يسمعونَ، والموتى يبعثُهم اللهُ، ثمّ إليه يرجعون (الأنعام: 36): لعلّه مِن الخطأ المبدل للمعنى المرادِ أنْ يظهر الكلام متواشجا غير متفاصلٍ؛ ذلك أنّ اطراح المَفصِل يفضي إلى دلالةٍ غيرِ مرادةٍ، وهنا يأتي ملحظُ "انغلاق الدلالةِ" على وجهِ الإحكامِ، ولذا يتعين على القارئ أنْ يتلبثَ في سكتةٍ خفيفةٍ لفسخِ نسيجِ التركيبِ المؤذنِ بتعينِ المعنى المرادِ[43]، وهو: إنما يستجيب الذين يسمعونِ والموتى يبعثُهم اللهُ ، و ـذا المفصِل يرفَع عن الخاطِرِ الأولِ وهم قد يجعلُه يوهم إذْ يظن أنّ "الموتى" اسم معطوف على "الذين يستجيبون، وأنى لهم ذلك؟

ومِن مِثل ما تقدم قولُ الحق: فَلا يحزنك قولُهم إنا نعلم ما يسرونَ وما يعلِنون (يس: 76)، ذلك أنه ربما قفز إلى الخاطِرِ وهم مؤداه أنّ ما بعد "قولُهم "محكي بالقولِ، وليس ذلك كذلك البتةَ، لأنه ليس مقولا لهم[44]، ولذا يجب على القارئ أنْ يقف وقفًا تاما

[42] ابن قتيبة، **تأويل مشكل القرآن**، تحقيق السيد صقر. بيروت: المكتبة العلمية، 1973م، ص7.

[43] انظر الزركشي، **البرهان**، ج1، ص353، وابن الأنباري، **إيضاح الوقف والابتداء**، ج2، ص632.

[44] ابن هشام، **المغني**، مرجع سابق، ج2، ص502، وقد عده النحاس والداني قطعا تاما، انظر: **القطع والائتناف**، تحقيق أحمد العمر، بغداد: مطبعة العاني، 1978م، ص601، والداني، **المكتفى**، ص302.

عند قول الحق –تنـزه- فَلا يحزنك قولُهم إنا نعلم ما يسرون حتى تنغلق الدلالةُ، فلا يظن أنّ "إنا نعلم ما يسرون وما يعلنون" هي مِن قولِهم.

وانغلاق الدلالةِ واقع في المستوى الصرفي أيضا، والمعولُ عليه هو المعنى، فليس يصح أنْ يكونَ تناوب الصيغ سائرا على هوى النفسِ. وقد يتجلّى الإعجاز المُعجِب في انغلاق الدلالةِ كما تجلّى في انفتاحِها، ومِن ذلك قولُ الحق –تنـزه- فلعلّك تارك بعض ما يوحى إليك وضائق بِه صدرك (هود: 12): معلوم أنّ اسم الفاعل يقتضي الحدوثَ والزوالَ، أما الصفةُ المشبهةُ فوضعها على الإطلاق الذي لا يقتضي الحدوثَ، بل الاستمرار، ولذلك نقول في "حسن" -وهي صفةٌ مشبهةٌ- حاسِن الآن أوغدا[45]، ويصدق هذا قولُه –تعالى-: وضائق به صدرك ، ووجه الإعجازِ المُعجِبِ في هذه البِنيةِ الصرفيةِ أنها جاءت على وزن اسمِ فاعِلٍ: "ضائق: فاعلٌ"، ولم يقل –تبارك-: ضيق به صدرك ؛ ذلك أنّ" ضيق "صفةٌ مشبهة تقتضي اللزوم والثبوت، وحاش لله أنْ ينعت رسولَه بهذا النعتِ[46]، بل هو الرحيم الودود الذي قال الحق في حقه: ولَو كنت فظًّا غليظَ القلبِ لانفضوا مِن حولِك (آل عمران: 159)، حقًّا أنّ انغلاق الدلالةِ وتوجيهها وجهةً واحدةً ذو سهمةٍ في بيانِ الإعجازِ.

ومما يلحق بركبِ ما تقدم آنفًا قولُه: وهو أَهونُ علَيه (الروم: 27): معلوم أنّ الصيغةَ الصرفيةَ "أَفْعل" قد تكونُ على محمِل التفضيل؛ وذلك نحو: محمد أذكى مِن سعيدٍ، وقد تكونُ صفةً مشبهةً تقتضي اللزوم والثبوت؛ وذلك نحو: أعور وأعمى، ولكن، ليس يصح في الفهمِ البتةَ أنْ تكونَ "أهون" في قولِه –تعالى- "وهو أهونُ عليه "اسم تفضيلٍ؛ إذْ إنه ليس ثمّة شيءٌ أهونُ على الله مِن شيء –تنـزه وتعالى علوا كبيرا-، ولذلك وجب -وفي الوجوبِ جزم- أنْ يطرح الظن بانفتاحِ الدلالةِ، أو احتمالِها، أو عد "أهونَ "اسم

---

45 انظر: الأستراباذي، **شرح كافية ابن الحاجب**، تحقيق إميل يعقوب، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م، ج3، ص483.

46 الأسترباذي، شرح الكافية، ج3، ص484.

تفضيلٍ، بل يفاء في هذا السياق إلى ملْحظِ "انغلاق الدلالةِ"، لتكونَ "أهونُ" في ذلكم السياق الشريفِ صفةً مشبهةً تقتضي الثبوت، وهي بمعنى: "هين عليه"[47].

وقد يتجلّى ملحظُ انغلاق الدلالةِ في المستوى التركيبي، ومِن ذلك ما يرد على المتبصر في "التقديم والتأخير"، والحق أنه لا يستقيم أنْ يقالَ إنّ كلّ تقديمٍ وتأخيرٍ يكتنفُه انفتاح دِلاليّ، فقد يكونُ الأمر بالضد؛ ذلك أنّ تقديم كلمةٍ، وتأخير أخرى، باعثٌ مِن بواعثِ حصر المعنى وتعيينه على الهيئةِ التي جاءَ عليها نظم الكلمِ، ولعلّ هذا الذي أنا خائض فيه يقودني إلى نظرِ الجُرجاني الثاقبِ القائل بأنه "إذا وجب لمعنى أنْ يكونَ أولاً في النفسِ وجب للفظُ الدال عليه أنْ يكونَ مثله أولا في النطقِ"[48]، ومِن أمثلةِ انغلاق الدلالةِ وتوجيهها وجهةً واحدةً قولُه –تعالى-: ﴿أَفَأَصفاكُم ربكم بالبنين واتخذَ مِن الملائكةِ إناثًا﴾ (الإسراء: 40)، فهذا رد على المشركين، وتكذيب لهم، والملاحظُ أنّ الفعلَ "أصفاكم" تقدم على الفاعلِ "ربكم"، وفي هذا نكتةٌ بيانيةٌ دِلالتها فيها لمحةُ إعجازٍ معجِبة، ومضمونها أنّ هذا الاستفهام الاستنكاري كامن في الفعلِ مِن أصلِه، ولو قَدم الحكيم الاسم "ربكم "لصار الإنكار في الفاعلِ[49]، وحاشَ لله أنْ يكونَ ذلك، وشبيه ذا قولُنا: "أأنت قلت هذا الشعر"، فالسائلُ المُستهجِن ينكر أنْ يكونَ المخاطَب هو القائلَ، ولكنه لا ينكر الشعر، واللهُ –تبارك- ينكر فعلَ "الاصطفاء"على وجهِ التحديدِ، ولو قُدم الاسم "ربكم" لصار ينكر الفاعلَ، وهو "ربكم"، ومعنى هذا أنّ ثمّة فاعلاً آخر أذِن بذلكم الاصطفاءِ، وهذا مما لا يجوز في مقامِ الحق -تعالى علوا كبيرا-، ولكن المراد إنكار كون الفعلِ حاصلا مِن أصلِه.

علّةُ العلّةِ

وبعد، فالذي تقدم قَبلا حديثٌ مضمونه "انفتاح الدلالة"، وقد بينت علّته ومواضعه، ويبقى حقّا علي، استكمالاً لمستلزماتِ البحثِ، أنْ أعرج عقِب هذا المتقدمِ على علّة العلّةِ،

---

47 أبو عبيدة، **المجاز**، ج 2، ص121، والمبرد، **المقتضب**، مرجع سابق، ج3، ص246، و ابن يعيش، **شرح المفصل**، بيروت: عالم الكتب، د.ت، ج6، ص103.

48 الجرجاني، عبد القاهر، **دلائل الإعجاز**، تحقيق محمود شاكر، ط2، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1989م، ص25.

49 المرجع سابق، ص114.

ولعلّ أولَها أنها وجه مِن وجوهِ الإعجازِ الخالدِ المُفضي إلى التقرير: "وما هو بقول بشرٍ"، فقد تبين أنّ كلمةً واحدةً تغني عن جملٍ تبسطُ في القول وتطول، وأنّ تركيبا بنيويا واحدا يقع تحته معنيان أو معانٍ لمقتضى أراده الحق، وأنّ صيغةً صرفيةً واحدةً تحتملُ معانيَ صرفيةً متباينةً، وأنّ المفاصلَ الصوتية تعملُ على انفساخ نسيجِ التركيبِ لتعيينِ المعاني النحويةِ، وأنّ تباين القول على مواضعِها باعثٌ مِن بواعثِ انفتاحِ الدلالةِ وتعددِ المعاني.

مِن وجهةٍ ثانيةٍ، إخالُ أنه ينضاف إلى ما تقدم آنفا علّةٌ ثانيةٌ تأذنُ بهذا الانفتاحِ الدلاليّ؛ إذ إنّ انفتاح الدلالةِ قد يفضي في بعضِ مثُلِه إلى قيامِ أحكامٍ فقهيةٍ تتضمنها آيةٌ واحدةٌ، وهذا مِن رحمةِ اللهِ العظيمِ بعبادِه، ومِن ذلك قولُه -تعالى-: ﴿أو لامستم النساءَ﴾ (النساء: 43)، فانفتاح الدلالةِ آتٍ مِن التردد في اقتناصِ المتعينِ مِن "اللمسِ"، فقالَ فريق مِن الفقهاءِ إنّ لمسها لا ينقض الوضوءَ، وذهبت ثلّةٌ أخرى مِنهم إلى أنّ لمس المرأةِ التي ليست بمحرمٍ ينقض الوضوءَ؛ إذْ إنّهم فسروا اللمس بمس البشرةِ[50]. ومِن مثل ما تقدم قولُه –تبارك-: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قُمتم إلى الصلاةِ فاغسِلوا وجوهكم وأيديكم إلى المَرافِقِ وامسحوا برؤوسِكُم﴾ (المائدة: 6)، والظاهر مِن هذا السياقِ الشريفِ أنّ المسح ركن مِن أركانِ الوضوءِ، ولكن الاختلاف الفقهي واقع في مِقدارِ المسحِ المتعينِ، والظاهر أنّ هذا الاختلاف الفقهي قائم في أصلِه على اختلافٍ لغوي؛ ذلك أنّ ثمّ انفتاحا في دِلالةِ الآيةِ الكريمةِ، فقد قيلَ إنّ الباءَ زائدةٌ، والمعنى المتحصل: "فامسحوا رؤوسكم"، ومثلُ هذا قولُه –تنـزه- ﴿لست عليكم بشهيدٍ﴾ أي: شهيدا، وقد جنح آخرون إلى عدها أصليةً معناها التبعيض، والمعنى: "بعض رؤوسِكم"[51]، والحق أنّ أمثلةَ تعددِ الأحكامِ الفقهيةِ الآتيةَ

---

[50] انظر ما قيل في معنى اللمس: ابن فارس، **المقاييس**، مرجع سابق، مادة "لمس"، وابن عزيز، **النزهة**، مرجع سابق، ص388، والجرجاني، أبو العباس أحمد بن محمد، **المنتخب من كنايات الأدباء وإرشادات البلغاء**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1984م، ص9. وقد ذهبا إلى أن اللمس في الآية الشريفة كناية عن الجماع. انظر: المقدسي، ابن قدامة، المغني، القاهرة: مطبعة الفجالة، 1968، ج1، ص142، وأبو حيان، **البحر**، مرجع سابق، ج3، ص296.

[51] انظر: ابن هشام، **المغني**، مرجع سابق، ج1، ص143، وقد ذكر معنى الاستعانة، ورجح معنى الإلصاق، أما العكبري فقد رجح زيادتها رافضا كونها للتبعيض، انظر: **التبيان**، مرجع سابق، ج1، ص422، وانظر خلاف الفقهاء: عبد الوهاب طويلة، **أثر اللغة في اختلاف المجتهدين**، القاهرة: دار السلام، 1414هـ، ص193.

ـِمن انفتاحِ الدلالةِ كثيرةٌ، والت يلُ ا مستفيض، وهي -ـِمن وجهةٍ أخرى- تخفيف ـِمن ربنا ورحمةٌ.

ـِمن وجهةٍ ثالثةٍ، قد يكونُ في انفتاحِ الدلالةِ تأكيد وتعميم على أمرٍ بكلّيّته، وقد تقدم قبلا أمثلةٌ متنوعةٌ ـِمن مستوياتٍ متباينةٍ تسند هذا الذي أنا خائض فيه؛ وذلك نحو دِلالةِ "الحَصِر" أو "خِفافًا وثقالا" أو "يضارِ"، وليس يستقيم في الفهمِ أنْ يذهب الخاطر إلى أنّ هذه الأمثلةَ هكذا جاءت واستوى أمرها؛ إذْ إنها ليست ـِمن كلامِ البشرِ، بل ـِمن ربِ البشرِ الذي عنده كل شيء بمقدارٍ، ولذا قد يتعين ـِمن هذا الانفتاح الدلالي تأكيد لما أراده الحق، أو نفي لأمرٍ ما، واشتمالٌ لمعانٍ متنوعةٍ لم يخص الله ـِمنها معنى دونَ معنى، ويبقى هذا المَلحظُ المُعجِب مفضيا إلى ذهابِ الخاطِرِ إلى معانٍ متنوعةٍ تتفق في دِلالتِها ودلالةَ السياقِ الكلّيةَ.

وبعد، فهذا يكثُر إنْ تتبعته، وقد أوردت أمثلةٌ تنبه على الغرضِ الذي قصدته، وما هو إلاّ نزر يسير ـِمن مجموعٍ متكاثِرٍ يؤذنُ بالتقرير: إنّ له لَحلاوةً، وإنّ عليه لَطُلاوةً، وإنّ أعلاه لمثمِر، وإنّ أسفلَه لمغدق، وما هو بقول بشرٍ، تبارك اللهُ أحسن الخالقين، اللهم اجعلْ عملي هذا خالصا لوجهك الكريمِ، حجةً لي لا علي يوم العرضِ على وجهك الكريمِ.

عبدالرزاق السنهوري ومشروعه في التقنين
دراسـة وتقويم

نجم الدين قادر الزنكي*

إن التفكير في بناء منهج إسلامي بديل عن المناهج المستوردة يفرض علينا نوعاً من القراءة والنظر في الأوضاع التي تحكمنا والمناهج التي تسيرنا، ذلك أن الحكم على شيئ إيجاباً أو سلباً مرهون بتصوره كما هو. وعن تجاهل هذه الأوضاع والقفز على أنسجتها نشأت أخطاء وتراكمت تصورات ومواقف خاطئة، الأمر الذي يستدعي شد النظر إلى أمهات القضايا التي تتباطح على ساحة الفكر الإسلامي وتتلاطم في سيره وحركته وتسوح في أجوائه. ونعني بالذات قراءة متأنية لمستتبعات الحداثة وأثرها على الفكر الإسلامي وعلى أوضاعنا الراهنة من كل جوانبها ومناحيها، سعياً بذلك إلى تلافي الأخطاء المنهجية التي تكاد تترسب في أعماق تفكيرنا، وتحول دون تقديم البديل الإسلامي المناسب في الظرف المتاح.

ولقد كانت مسألة (التقنين) من جملة المسائل التي اجتذبتها تحديات الحداثة إلى مسرح الأحداث في العالم الإسلامي الحديث. ويمثل مشروع الأستاذ عبد الرزاق السنهوري[1] في التقنين حلقة مهمة من سلسلة التطورات التي حدثت في هذا الصدد. فمشروعه يعد من أبرز المشاريع القانونية التي أحدثت تغييراً جذرياً في الحالة القانونية بين المسلمين، حيث لم يقتصر مشروعه على بلده (مصر) فقط، وإنما تجاوزه إلى ليبيا وسوريا والكويت والعراق،

---

* ماجستير في الفقه وأصول الفقه من الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا (2000)، وطالب دكتوراه بالجامعة نفسها.

[1] السنهوري، نادية عبد الرزاق و الشاوي، توفيق. **عبد الرزاق السنهوري من خلال أوراقه الشخصية.** القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1408هـ، 1988م، ص21-35. وكذلك

Hill, Enid, *Al-Sanhuri And Islamic Law*, **Arab Law Quarterly**, volume 3, January-November, 1988, pp, 191 -193.

الأمر الذي يدعو الدارسين إلى إلقاء الضوء على هذا المشروع الضخم، لسبر منهجيته ومصدريته، والكليات العامة التي تحرك ساكنه، والمبادئ التي يمن عليه، تشريعاً وفقهاً وقضاءً.

ترجمة الأستاذ عبد الرزاق السنهوري

ولد الأستاذ الدكتور عبد الرزاق أحمد السنهوري في سنة (1895م) في الإسكندرية بمصر. درس الحقوق بالقاهرة وأخذ الليسانس سنة (1917م)، عين وكيلاً للنائب العام في المنصورة إلى سنة (1919م)، وفي سنة (1920م) عين مدرساً للقانون في مدرسة القضاء الشرعي، ثم سافر إلى فرنسا في بعثة دراسية للحصول على شهادة الدكتوراه في الحقوق، فكتب رسالته للدكتوراه في (القانون الإنجليزي)، ثم نال دكتوراه ثانية على رسالته الموسومة (الخلافة وتطورها لكي تصبح عصبة أمم شرقية) في جامعة ليـون عـام (1926م). تولى منصب وكيل وزارة التربية سنة (1939م)، ومنصب وزارة العدل (1944م)، ومنصب وزارة التربية سنة (1945م-1946م)، ثم أصبح وزير الدولة سنة (1947م)، وتوفي في 1971/6/21.

التعريف ببعض المصطلحات الضرورية

القانون: قواعد ملزمة تنظم سلوك الأشخاص في المجتمع، أو مجموعة القواعد والمبادئ والأنظمة التي يضعها أهل الرأي في أمة من الأمم لتنظيم شؤون الحياة الاجتماعية والاقتصادية، استجابةً لمتطلبات الجماعة وسداً لحاجاتها، وهو تعبير عن واقعها، خاضع للتطور والتغيير ملاءمةً لطبيعة الحياة.[2] **والتقنين**: هو صَوغ القانون في نصوص مرتبة، ووضع هذه النصوص في مجموعة مبوبة.[3]

---

2 العطار، عبد الناصر. **مدخل لدراسة القانون وتطبيق الشريعة الإسلامية**. القاهرة: د.ن.، ط2، 1989، ص11، و القطان، مناع. **تاريخ التشريع الإسـلامي**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط11، 1414هـ، 1993م، ص331.

3 السنهوري، عبد الرزاق. "وجوب تنقيح القانون المدني المصري وعلى أي أساس يكون هذا التنقيح"، **مجلة القانـون والاقتصاد**، السنة السادسة، العدد الأول، شوال 1354هـ، يناير 1936م، ص3.

والشريعة: ما شرعه الله تعالى لعباده من العقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات ونظم الحياة، في شعبها المختلفة، لتحقيق سعاد م في الدنيا والآخرة.[4] **والفقـه:** هو ما أدركه العقل البشري واستنبطه من الشريعة. فالشريعة إلهية، والفقه كسب بشري.[5]

نبـذة مختصـرة عن تأريخ التقنين في البلاد الإسلامية

لقد حاول عبد الله بن المقفع في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، أيام الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور (713-775م)، إقناع الخليفة بتدوين الأحكام الشرعية المستمدة من الكتاب والسنة والقياس الأقرب للعدل، متخذاً من تضارب القضاء وتباين الأحكام حجته لهذه الدعوة، فعرض المنصور ذلك على الإمام مالك بن أنس، فامتنع قائلاً: "إنّ لكل سلفاً وأئمةً، فإنْ رأى أمير المؤمنين، أعز الله نصره، قرارَهم على حالهم فلْيفعل".[6]

وفي منتصف القرن السادس عشر الميلادي جرَت في السلطة العثمانية محاولات لجمع اختياري للمذهب الحنفي، وكلف السلطان سليمان القانونيّ شيخَ الإسلام أبا السعود العمادي الكردي ذه المهمة.[7] وتلت ذلك محاولة محمد أورنك زيب ادر عالمكير في الهند في القرن السابع عشر الميلادي، حيث ألف لجنةً خماسيةً من مشاهير فقهاء الهند برئاسة نظام برهان بوري لتأليف كتاب جامع لظاهر رواية مذهب أبي حنيفة، وسمي الكتاب بـ"الفتاوى العالمكيرية"، ويقع في ستة أجزاء. إلا أن هذه الفتاوى لم تأخذ طابع القانون الملزم، وضمت بين دفتيها مسائل العبادات.[8]

ويبدو أن الفقهاء والأصوليين الأوائل كانوا يعارضون التدوين الرسمي للأحكام الفقهية لأسباب عديدة، هما:

---

4 القطان، مناع. **تاريخ التشريع الإسلامي،** مرجع سابق، ص3.

5 لمعرفة الصلة بين الفقه والقانون راجع: السنهوري، عبد الرزاق: **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية،** ترجمة نادية السنهوري وتوفيق الشاوي، مصر: الهيئة المصرية، ط2، 1993م، ص3-4.

6 الزرقا، مصطفى. **المدخل الفقهي العام،** دمشق: دار القلم، ط1، 1418هـ،1998م، ج1، ص235، وزيادة، طارق، **دراسات في الفقه والقانون.** لبنان: دار الشمال، ط1، 1990، ص 87-88.

7 زيادة، طارق. **دراسات في الفقه والقانون،** المرجع السابق، ص88.

8 المرجع السابق: ص 89، والزرقا، مصطفى. **المدخل الفقهي العام، مرجع سابق،** ج1، ص236.

1. الطابع الديني لمصدر التشريع في الإسلام جعل الفقهاء يتورعون عن صياغة الأحكام الشرعية في صورة نظريات عامة، رعايةً للتفاصيل التي وردت ا نصوص تشريعية خاصة.

2. إيثار الفقهاء اتباع المنهج الاستقرائي الذي يتمشى مع سياق التفاصيل التي نص عليها القرآن والسنة على اتباع المنهج التحليلي الذي يعمد إلى استخلاص المبادئ العامة من هذه النصوص.

3. مراعاة جانب حرية "الاجتهاد" وما يكمن في ثناياها من حرية الضمير الديني ذاته، إذ التقنين مؤد إلى تضييق نطاق الاجتهاد جرياً على العمل بقاعدة "لا مساغ للاجتهاد في مورد النص".[9]

4. اعتقاد فقهائنا الأوائل أن الصواب لا يتعين في إطار مذهب فقهي أو اجتهادات معينة فيما وراء الأحكام القطعية، فيكون الإلزام برأي اجتهادي بعينه إلزاماً بغير ملزم شرعاً، وهذا قبل عهد التدوين للسنة النبوية والتأليف في أصول الفقه، أما بعد ذلك فلا يخفى أن الدولة كانت تنتهج الالتزام بمذهب فقهي معين كالمذهب الحنفي مثلاً، وقد اتفقوا على أن حكم الحاكم في المسائل الخلافية يرفع الخلاف.[10]

لكن بعد احتكاك الخلافة العثمانية بالغرب الذي كان قد بدأ حركة تدوين القانون شرعت الخلافة في القرن السادس عشر الميلادي في التفكير بمشروع التقنين، فنشطت حركة التدوين منذ صدور " خط كلخانه شريف " عن السلطان عبد ا يد في 1839م، وبلغت شأواً بعيداً بعد عام 1856م، لكن حركة التدوين هذه أخذت تنحو باتجاهين:

1. اتجاه الاقتباس من القوانين الغربية المدونة، لا سيما القانون الفرنسي، فأصدرت السلطة العثمانية قانون العقوبات 1840م، وقانون التجارة 1850م، وقانون الأراضي

---

9 المرجع السابق، ص 91.

10 لمزيد من الاطلاع على ما طرح حول تقنين الفقه الإسلامي من توقعات إيجابية وسلبية راجع: بكر بن عبد الله أبو زيد. **التقنين والإلزام: عرض ومناقشة**. الرياض: رئاسة إدارات البحوث العلمية، ط2، 1403هـ، 1983م.

1858م، وقانون أصول المحاكمات 1878م، وقانون التجارة البحرية 1863م، وقانون أصول المحاكمات الجزائية 1879م، وقانون الإجراء 1906م، وكانت هذه القوانين مشتقة من القوانين الغربية. وكان "قانون الأراضي" قد شوه بعض أحكام الميراث الشرعية، وذلك بمساواة الإناث للذكور في نص المادة 54، وإضافةً إلى ذلك لم يكرس قانون الجزاء العثماني العقوبات الشرعية، بما فيها الحدود، ولم تحرم الفائدة الربوية.[11]

2. واتجاه تقنين أحكامٍ من الشريعة الإسلامية، وذلك يتمثل في إصدار عملين اثنين هما:

- إصدار "**مجلة الأحكام العدلية**" سنة (1293هـ/ 1876م) والتي قُننت فيها أحكام المعاملات المدنية إلى جانب أحكام الدعوى وأصول المحاكمات القضائية ومسائل الإثبات، وكانت تتضمن 1869 مادة، وذلك برئاسة أحمد جودت باشـا مع سبعة من الفقهاء.
- إصدار "**قانون العائلة**" العثمانيّ في سنة (1336هـ/ 1917م)، وترجع أهمية هذا القانون لأسباب ثلاثة هي: (1) أنه أول تقنين لمسائل الأحوال الشخصية من الشريعة الإسلامية. (2) وأنه لم يقتصر على قواعـد المذهب الحنفي، بل اختيرت بعض قواعـده من المذاهب الأربعـة السنية. (3) وكان هذا القانون يشتمل على قواعدَ قانونيةٍ خاصةٍ باليهود والمسيحيين.[12]

ومن هنا حدثت ازدواجية معقدة في تركيبة التشريع والقضاء في البلاد الإسلامية، فالخلافة العثمانية بإصدارها للتنظيمات سنة (1255هـ/1839م) تكون قد وضعت الأساس لهذه الازدواجية، وذلك بإصدارها القوانين المنقولـة عن القوانين الغربية "الفرنسية". أما الازدواج القضائي فقد حدث في سنة (1860م) بإنشاء "المحاكم النظامية" الخاصة بتطبيق

[11] زيادة، طارق. **دراسات في الفقه والقانون،** مرجع سابق، ص 94-100، و محمد، محمد عبد الجواد. **بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون.** القاهرة: جامعة القاهرة، 1397هـ،1977م، المجموعة الثانية، ص30-31.

[12] زيادة، طارق. **دراسات في الفقه والقانون.** مرجع سابق، ص 94-100، و محمد، محمد عبد الجواد. **بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون،** مرجع سابق، المجموعة الثانية، ص30-31.

القوانين المستوردة، وصارت المحاكم القديمة يطلق عليها "المحاكم الشرعية"، وكانت وظيفتها مقتصرةً على مسائل الأحوال الشخصية للمسلمين.[13]

وتجدر الإشارة إلى أن "مجلة الأحكام العدلية" كانت مطبقة في جميع البلاد الخاضعة للخلافة العثمانية، فيما عدا الجزائر التي احتلتها فرنسا منذ سنة (1830م) ومصر التي استقل بها محمد علي منذ سنة (1805م)، ولكنها ألغيت بعد ذلك تباعاً في تركيا الكمالية ولبنان (1934م)، وفي سوريا (1949م)، وفي العراق (1951م)، وفي الأردن (1976م)، ولم تطبق أصلاً في الجزيرة العربية واليمن.[14]

وقد دون الأستاذ قدري باشا في مصر (في النصف الثاني من القرن التاسع عشر) مجلةً مدنيةً وَفقاً للمذهب الحنفي أسماها (مرشد الحيران لمعرفة أحوال الإنسان) إلا أن الحكومة المصرية لم تتبنها بصورة رسمية، بل كلفت أحد المحامين الفرنسيين العاملين في مصر، وهو الأستاذ مانوري Manoury، بإعداد ستة قوانين نقلت عن القوانين الفرنسية هي: القانون المدني والتجاري والبحري والجنائي والمرافعات والإجراءات الجزائية، ونشرت سنة (1875م) لتعمل بها المحاكم المختلطة المختصة بفصل الدعاوى بين الأجانب في مصر أو بين المصريين. وظل الأمر كذلك حتى صدر القانون المدنيّ المصري الذي طبق اعتباراً من 15/10/ 1949، والذي تمثل فيه دور الأستاذ عبد الرزاق السنهوري.[15]

مشروع الأستاذ السنهوري في التقنين

1. موقفه النظري من التقنين والقانون المصري القديم

إن الأستاذ السنهوري بدأ مشروعه في التقنين بدايةً نظريةً، حيث رسم في بحثه الموسوم: "وجوب تنقيح القانون المدني المصري" سنة (1936م) نظريته في تقنين التشريعات المصرية. ويمكن أن نلخص أنظاره في المبادئ والمنطلقات الآتية:

13 عبد الجواد، محمد. **بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون.** مرجع سابق، ص31 وما بعدها.

14 المرجع السابق:ص30، و زيادة، طارق. **دراسات في الفقه والقانون.** مرجع سابق، ص104.

15 زيادة، طارق. **دراسات في الفقه والقانون.** مرجع سابق، ص104-105. ولمزيد من التفاصيل راجع :مصطفى الزرقا. **المدخل الفقهي العام،** مرجع سابق، ج1، ص238-246.

- إن القانون ليس مما يمكن حصره في مجموعة من النصوص، لأنه كائن حي ينمو ويتطور. وهو يتدرج في مراحل تطوره. وتقنينه هو تسجيله في وقت على الصورة التي وصل إليها، على أن لا تكون تلك الصورة ائيةً.[16]

- القانون المكتوب ينمو إلى جانبه قانون غير مكتوب يتمثل في عمل القضاء والفقه، لذا لا يمكن أن يكون التقنين تقييداً لتطور القانون ذاته.[17]

- يكون التقنين ضرورياً إذا أريد توحيد القانون في بلد تعددت فيه القوانين، أو أريد إدخال قانون أجنبي في بلد يحسب أنه في حاجة إلى هذا الإصلاح. ويكون التقنين مفيداً في مساعدة عامة الناس وخاصتهم لتعرف الأحكام القانونية وإنارة الطريق الذي يجب أن يسلكه القانون في مراحل تقدمه، كما يساعد على تقريب قوانين الأمم المتباينة، وهو أكبر معين على دراسة القانون المقارن.[18]

وبناءً على هذه المنطلقات وتأسيساً على هذه الدعائم تبنى السنهوري الدعوة إلى ضرورة تنقيح التقنين باعتباره الوسيلة الوحيدة لتلافي أضرار التقنين. فالتقنين إذا كان بادئاً في صياغته أو ظهر عيبه عند التطبيق فلا بد من تنقيحه، على أن هناك عاملاً آخر يشجع على التنقيح وهو: سرعة تقدم القانون المقارن.

والتقنين أمر لا يمكن إسناده إلى القضاء، وإلا خرج عن مهمته إلى مهمة التشريع، وهي مهمة لا يصلح لها، لأنه بطبيعته لا يضع حلولاً عامة، بل ينظر في أقضية خاصة، لذا فإن من قال بفائدة التقنين فقد قال بضرورة التنقيح.[19]

ومن هنا دعا إلى ضرورة تنقيح القانون المدني المصري، لأنه قانون منتحل من القانون الفرنسي الذي ثبت كونه بحاجة إلى تنقيح شامل.[20]

وقد ذكر الأسباب التي تدعو لمراجعة القانون المدني المصري وأعادها إلى أمرين:

---

16 السنهوري. **وجوب تنقيح القانون المدني المصري**، مرجع سابق، ص3.

17 المرجع السابق، ص4.

18 المرجع السابق، ص 4-5.

19 المرجع السابق، ص5-6.

20 المرجع السابق، ص6-8.

أ. كان التقنين المدني المصري في وضعه صورة منسوخة من التقنين الفرنسي، تسرع واضعه مانوري في صياغته، ولا يشمل كل أجزاء القانون المدني، حيث ينقصه القسم الخاص بالأحوال الشخصية. على أن هناك تقنيناً يطبق على المصريين وحدهم، وآخر يطبق عليهم وعلى الأجانب.

ب. الاستفادة من الشريعة الإسلامية والتجارب الخاصة للقضاء المصري إلى جانب التشريعات الحديثة التي جدت منذ صدور القوانين المصرية، حتى يمكن بذلك التمشي مع التطورات الحديثة في علم القانون.[21]

وقد أعاد عيوب التقنين المدني المصري القديم إلى الموضوع والشكل، فمن العيوب الموضوعية: الفضول والاقتضاب، والغموض، وتقليد القانون الفرنسي، والتناقض بين قواعده، والخطأ، والنقص، حيث إن نصوصه لا تتناول إلا المعاملات دون الأحوال الشخصية. على أن هناك أحكاماً تركت من غير إحالة إلى الشريعة أو القانون الفرنسي، فيتحير القاضي في استقاء الحكم للوقائع المندرجة تحت هذه الدائرة. والنقص الأكبر هو قصور هذا التقنين عن مجاراة التقدم الهائل الذي قطع مراحله علم القانون في ذلك العصر.[22] وقال في صدد بيان العيوب الشكلية :"ليست العيوب الشكلية بأقل وضوحاً وأضعف أثراً في تشويه تشريعنا المدني. وهي عيوب كثيرة متنوعة. منها ما يرجع إلى تبويب التقنين وترتيبه، وما يرجع إلى تعدد لغاته. ونضيف إلى ذلك عدم الدقة في التعبير القانوني، وضعف الأسلوب، وركاكة الترجمة عن الأصل الفرنسي".[23]

2. موقفه من قوانين العالم

لقد قسم السنهوري قوانين العالم المعروفة إلى أربع طوائف:

أ- **القوانين اللاتينية**، ويمثلها القانون الفرنسي والمشروع الفرنسي الإيطالي. وقدقال السنهوري في تقدير المشروع الفرنسي الإيطالي: هو من الناحيتين الشكلية

---

[21] المرجع السابق، ص13.

[22] المرجع السابق، ص 22-32.

[23] المرجع السابق، ص 32.

والموضوعية يفضل التقنينين الفرنسي والإيطالي اللذين يراد به أن يحل محلهما. ولا شك في أن دراسة هذا المشروع ضرورية لنا عندما نريد مراجعة تشريعنا، إذ هو نواة صالحة لمراجعة ما كان مصدره لاتينيا من القوانين كقانوننا المصري[24]. "والسر في نجاحه، على ما يظهر، يرجع إلى أنه محافظ على الروح اللاتينية في بساطتها ووضوحها، وهو يتمشى في الوقت ذاته مع النظريات الحديثة".[25]

ب- **القوانين الجرمانية**، ويمثلها القانون الألماني والقانون السويسري. فوصف السنهوري القانون الألماني فقال: " يعد القانون الألماني أضخم تقنين صدر في العصر الحديث. ولعل كلمة (الضخامة) هي اللفظ الذي يتفق مع الطابع الألماني. فيكاد يكون كل شيء لهم ضخما، رزقوا الضخامة في العلم والصناعة وفي الحرب وفي السياسة وفي التشريع، وامتازوا بالضخامة حتى في اللغة، وحتى في الجسم. والقانون الألماني خلاصة النظريات العلمية الألمانية مدى قرن كامل، وهو يبز من الناحية الفقهية أي قانون آخر، فقد اتبع طريقة تعتبر من أدق الطرق العلمية وأقر ا للمنطق القانوني. ولكن هذا كان عائقا له عن الانتشار، فإن تعقيده الفني ودقته العلمية أقصاه بعض الشيء عن منحى الحياة العملية، وجعلاه مغلق التركيب عسير الفهم".[26] وقـال في تقدير القانون السـويسري: "يمتاز التقنين السويسري بالوضوح والبساطة. فيتغاير ذا مع القانون الألماني المغلق المعقد. وهو يجمع إلى الوضوح والبساطة الدقة والتعمق، ثم يضم إلى كل ذلك الجدة والتمشي مع أحدث النظريات العلمية".[27]

ج- **القانون الإنجليزي**. وقد أغفل السنهوري تقدير القانون الإنجليزي قائلاً: "ولما كان القانون الانجليزي غريباً عنا ولم نألفه، فمن البعيد أن نستفيد منه كثيراً..لذلك نغفله.." [28]

[24] المرجع السابق، ص 55.
[25] المرجع السابق، ص 56.
[26] المرجع السابق، ص44.
[27] المرجع السابق، ص 52.
[28] المرجع السابق، ص44.

د- **الشريعة الإسلامية.**[29] وحاول تقديرها في الجانب العلمي بأ ا تعد في نظر المنصفين من أرقى النظم القانونية في العالم، ويضاهي منطقها منطق القانون الروماني. لذا يجب الرجوع إلى أحكامها في كثير من الموضوعات التي يكون الرجوع فيها إليها ممكناً، فإن منها ما يقوم على مبادئ تضاهي أو تفوق أحدث المبادئ القانونية المعاصرة، "ولا يجوز أن ننخدع ذه النظرية السطحية التي يلقيها البعض على الشريعة الإسلامية، فيعتقد فيها عدم الصلاحية والجمود، فإ ا نظرة خاطئة. فالشريعة الإسلامية قد تطورت كثيراً، وتستطيع أن تتطور حتى تماشي المدنية الحاضرة."[30]

3. منطلقاته في صياغة القانون الجديد

إن أول ما انطلق منه الأستاذ السنهوري هو دعوته إلى جعل القانون شاملاً لجميع مناحي التشريع. فتحت عنوان "على أي أساس يكون تنقيح القانون المدني المصري" دعا إلى إدماج الأحوال الشخصية في التقنين المدني قائلاً:"التقنين الجديد يجب أن يكون شاملاً لكل المسائل.. ولا نقصد ذا أن ننقل تشريع الأحوال الشخصية من التشريعات الغربية. بل يجب أن يكون تشريعنا في هذه المسائل منقولاً عن الشريعة الإسلامية، مع جعله ملائماً لأن يطبق على غير المسلمين... فنحن إذن لا نريد بإدماج الأحوال الشخصية في القانون المدني أن ننقص من سلطان الشريعة الإسلامية، بل على العكس من ذلك، نحن نحب امتداد هذا السلطان إلى دائرة المعاملات نفسها، ولكننا نريد أن نحصل على مزية التقنين في جميع تشريعنا المدني".[31]

---

29 المرجع السابق، ص43.

30 المرجع السابق، ص 114.

31 المرجع السابق، ص 59-60.

وانطلق ثانياً من الإيمان بوجوب الاستقلال القانونيّ والتأكيد على ضرورة التحرر من التبعية في القانون مصمماً "أن مصر أصبحت مستحقة للتمتع بما تتمتع به كل أمة من الاستقلال بإدارة العدل في ديارها بين قضا ا أجمعين".[32]

4. المصادر المقترحة لإجراء التنقيح على وفقها

ذكر المصادر التي يستمد منها التنقيح، وحصرها في: التجارب الخاصة المتمثلة في القضاء المصري في مدى نصف قرن، وتجارب الأمم الأخرى المتمثلة في التقنينات الحديثة، والتقاليد الماضية في القانون المتمثلة في الشريعة الإسلامية.[33]

وقد أكد أن الاستمداد من القضاء المصري الذي هو صفوة الحياة العملية للمصريين لا يمنع الاستفادة من تجارب الأمم الأخرى. لا سيما في مجال تقدمها. بيدَ أنه لاحظ أنه لا يجوز استمداد شيء من الأحوال الشخصية من دائرة القوانين الأجنبية، لما تختص به هذه الدائرة القانونية من خضوع للمعتقدات الدينية والعادات والتقاليد، وأسلوب الحياة الاجتماعية، مما يفترض أن لا تكون مشوبة بالتأثر بالغير. كما لاحظ أن أكثر ما يستفاد من التقنينات الحديثة هو من ناحية الشكل أسلوباً وتبويباً، إلى جانب المبادئ الموضوعية الصالحة للاستلهام منها، لا سيما في جانب الالتزامات، وذلك لأن أساسها المنطق البشري، وهو واحد لا يتغير، كما أن موضوع الالتزامات أكثر موضوعات القانون تجرداً من الاعتبارات المحلية، على أن التمشي مع حركة التعامل الدولية والتحليق في جو التعميم والشمول لا يتحققان إلا بالاستمداد من الغير في هذا ا ال.[34] ثم إنه لا يسع أمةً أن تنعزل في تقنينها عن تقنينات غيرها من الأمم، وإلا حرمت نفسها من ثمار التجارب المفيدة دون أن تستفيد من عزلتها شيئاً. والأمة الرشيدة مطلوب منها ألا تقلد غيرها، ولا تنقل عن تشريع أجنبي إلا ما يتلاءم مع حالتها.[35] و"يجب أن تنال الشريعة الإسلامية نصيباً كبيراً من عناية المشرع المصري عند تنقيح التقنين. فقد كانت شريعة البلد قبل العمل بالقوانين

32 المرجع السابق، ص 62.
33 المرجع السابق، ص 77.
34 المرجع السابق، ص 93-95.
35 المرجع السابق، ص 113.

الحالية. ولا تزال شريعة البلد في قسم كبير من القانون المدني"[36]. على أن استقاء القانون من الشريعة عمل يتفق مع التقاليد القانونية القديمة، ويستقيم مع النظر الصحيح من أن القانون لا يخلق خلقاً، بل ينمو ويتطور، ويتصل حاضره بماضيه.[37]

وينطلق السنهوري في موقفه من الاستمداد من الشريعة من بعدين اثنين:

أ. أن الشريعة الإسلامية بحاجة إلى حركة تجديد علمية ترتكز على دراستها طبقاً للأساليب العلمية الحديثة وفي ضوء القانون المقارن. ومن هنا اقترح السنهوري التمييز بين الأحكام الدينية والأحكام القانونية. وأنه ينبغي في دائرة الأحكام القانونية التمييز بين الثوابت والمتغيرات. وهو يقصد بالأحكام الدينية أصول الدين والعبادات والأحكام الخاصة بالمسلمين، فهذه الأحكام تبقى محترمة في العقيدة والقلب، أما الأحكام القانونية فهي التي تقوم على أساس المنطق القانوني المحض.[38]

ب. صلاحية الشريعة لمصدرية القانون على حالتها الراهنة، ويؤكد ذلك بقولـه: "ومهما يكن من أمر الشريعة الإسلامية، وحاجتها إلى التجديد... فإ ا -حتى في حالتها الراهنة- تصلح مصدراً خصباً يستمد منه المشرع المصري كثيراً من المبادئ القانونية في تقنينه الجديد..."[39]

وشد السنهوري تركيزه على أهمية مصدر "الإجماع" في عملية التقنين، وعده مفتاح التطور في الشريعة، وأنه قد مر بثلاث مراحل، في الأولى منها كان الإجماع شيئاً يصدر عن غير قصد، فقد كان عادة يألفها الناس، فتصير محترمة، أما في المرحلة الثانية فقد اختص الإجماع باتفاق الصحابة على رأي، ثم تطور في المرحلة الثالثة ليكون لازماً كذلك باتفاق الأجيال الأخرى غير الصحابة. وتحدث عن إمكان تطويره في مراحله المنطقية إلى اتفاق

36 المرجع السابق، ص 113.

37 المرجع السابق، ص113.

38 المرجع السابق، ص 115، **وفقه الخلافة وتطورها**، ص 316.

39 السنهوري، **وجوب تنقيح القانون المدني المصري**، مرجع سابق، ص 116.

مقصود يتمثل في اجتماع المسلمين أو نوا م لتشريع الأحكام، وبذلك يكون الإجماع عنصر التجديد في الشريعة، يحتفظ لها بمرونتها وقدر ا على التطور.[40]

وحاول أن يوضح كيف اتصل المشرع السابق بالشريعة الإسلامية، ذاكراً أن التأريخ لا يسعفه بشيء من المعلومات، لأن المشرع لم يحرر أعماله في أوراق تحضيرية. لكنه أكد أن اتصاله ا كان محدوداً، إذ الثابت أن (مانوري) هو الذي اقتبس من الشريعة، وقلده (موريوندو) فيما أخذه، وكل منهما كان محدود العلم بالشريعة الإسلامية.[41]

5. تقدير السنهوري لمشروعـه التقنيني

لقد أخذت نظرية السنهوري تحتل حيز التنفيذ في صورة عملية عام (1936)، حيث أصدر مجلس الوزراء قراراً بتشكيل لجنة للقيام ذه المهمة برئاسة مراد سعيد باشا وعضوية ثمانية من رجال القانون، فأنجزت بعض النصوص التمهيدية في مصادر القانون وتنازع القوانين. ثم تألفت لجنة أخرى مكونة من رئيسها كامل صدقي باشا وعشرة أعضاء، وأنجزت النصوص الخاصة بالكفالة والشفعة. ثم اقترحت الوزارة سنة (1938) إسناد الأمر إلى أحد البارزين من رجال القانون، فاختير عبد الرزاق السنهوري باشا و(المسيو لامبير) من كبار رجال الفقـه في فرنسا للقيام ذه المهمة. فأنجزت اللجنـة مهمتها وطبعت إنجازا ا سنة (1942)، حيث تم وضع المشروع التمهيدي للقانون المدني كاملاً. ثم عرض المشروع على البرلمان من سنة (1945) إلى 27 مايو سنة (1946)، ثم أحيل إلى مجلس الشيوخ إلى سنة (1948)، ثم أحيل ثانية إلى مجلس النواب، وصدر المرسوم بالتصديق عليه بتأريخ 16 من يوليو سنة (1948)، وصدر القانون بالعمل به اعتباراً من 15 أكتوبـر سنة (1949).[42]

وقد ألقى السنهوري كلمة أمام اللجنة التشريعية بمجلس النواب قبيل إخراج المشروع الجديد قال فيها: "إن النصوص التشريعية الواردة في هذا المشروع لها من الكيان الذاتي ما

---

40 المرجع السابق، ص 115-116، **وفقه الخلافة وتطورها:** ص 61 وما بعدها.

41 السنهوري. **وجوب تنقيح القانون المدني المصري.** مرجع سابق، ص 118-119.

42 وزارة العدل : **القانون المدني: مجموعة الأعمال التحضيرية.** مصر:دار الكتاب العربي، د.ط.ت. ج1، ص5-9.

يجعلها مستقلةً كل الاستقلال عن المصادر التي أخذت منها. ولم يكن الغرض من الرجوع إلى التقنينات الحديثة أن يتصل المشروع بهذه التقنينات المختلفة اتصال تبعية في التفسير والتطبيق والتطور، فإن هذا -حتى لو كان ممكنا- لا يكون مرغوبا فيه، فمن المقطوع به أن كل نص تشريعي ينبغي أن يعيش في البيئة التي يطبق فيها، ويحيا حياة قومية توثق صلته بما يحيط به من ملابسات، وما يخضع له من مقتضيات، فينفصل انفصالا تاما عن المصدر التاريخي الذي أخذ منه، أياً كان المصدر." [43]

ووصف السنهوري مشروع القانون الجديد بما يأتي:

- إن طابعه هو الاعتدال، فهو يرضى الاستقرار، ويطاوع التطور، والاستقرار يتمثل في وصل الحاضر بالماضي. والتطور يترآى في تطلع الحاضر إلى المستقبل.[44]

- الفقه والقضاء الفرنسيان هما النظام الأجنبي المرجوع إليه كما كانت الحال في عهد القانون المدني القديم.[45] وأكد ذلك بقوله: "إذا كنا نشعر اليوم بنـزعة محمودة إلى تثبيت ذاتيتنا وتأكيد استقلالنا.. فإن الواجب يقتضينا أن نذكر ذكر المعترف بالفضل والجميل ما نحن مدينون به للفقه الأجنبي، وخاصة للفقه الفرنسي. فقد كان هذا الفقه التكأة التي عليها نرتكز، والنور الذي به نهتدي، ولا زلنا مغمورين بفيضه حتى اليوم."[46]

- الغالبية العظمى من أحكامه مستمدة من أحكام القانون المدني القديم ومن المبادئ التي أقرها القضاء المصري طوال سبعين سنة كاملة.[47]

وجواباً على سؤال، هو : أيشتمل التقنين الجديد على كل موضوعات القانون المدني، فيحتوي قانون الأسرة كما يحتوي قانون المعاملات؟ يقول السنهوري :" قامت صعوبات واضحة حالت دون أن يندرج في التقنين الجديد أحكام الأسرة، فإن هذه الأحكام ليس

---

43 السنهوري. **الوسيط في شـرح القانـون المدني الجديـد**. القاهرة: دار النهضة العربية، 1952، ج 1، ص (هـ – و).

44 المرجع السابق، ج1، ص أ.

45 المرجع السابق، **ج**1، ص ج.

46 المرجع السابق، ج1، ص و.

47 المرجع السابق، ج1، ص د.

مصدرها فحسب الشريعة الإسلامية، بل إن لها مصادر دينية، وهي لم توجد في كل أجزائها بالنسبة إلى جميع المصريين."[48]

وتحدث عما استقر عليه الأمر من مصادر التنقيح، ورتبها كالآتي: (أ) نصوص التقنين المدني القديم بعد أن هذبت وأضيفت إليها أحكام القضاء المصري طوال سبعين سنة. وهي تستغرق ثلاثة أرباع التقنين الجديد. (ب) الفقه الإسلامي. (ج) التقنينات الحديثة.[49]

أما ما تم استقاؤه من القانون الإسلامي فهو القديم من الفقه الإسلامي الذي استبقاه التقنين الجديد، والجديد من الفقه الإسلامي الذي استحدثه التقنين الجديد في صورة مبادئ عامة ومسائل تفصيلية.

وأشاد بأن الفقه الإسلامي أصبح مصدرا رسمياً للقانون المدنيّ، وهو المصدر الثالث. فالمادة الأولى نصت على أنه: "إذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه حكم القاضي بمقتضى العرف، فإذا لم يوجد فبمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية، فإذا لم توجد فبمقتضى مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة".[50] واستطرد قائلاً: "أما جعل الشريعة الإسلامية هي الأساس الأول الذي يبنى عليه تشريعنا المدني، فلا يزال أمنيةً من أعز الأماني التي تختلج ا الصدور، وتنطوي عليها الجوانح. ولكن قبل أن تصبح هذه الأمنية حقيقة واقعة ينبغي أن تقوم ضة علمية قوية لدراسة الشريعة الإسلامية في ضوء القانون المقارن. ونرجو أن يكون من وراء جعل الفقه الإسلامي مصدراً رسمياً للقانون الجديد ما يعاون على قيام هذه النهضة."[51]

وقد برزت إشكالية جديدة في مسرح اتخاذ الشريعة مصدرا للقانون تتمثل في طبيعة تفسير النصوص المستفادة منها، فبين الأستاذ السنهوري طريقة هذا التفسير معيدا إياها إلى الاعتماد على مصدرين اثنين هما: (أ) القضاء المصري فيما يوجد له تفسير في هذا القضاء أو المبادئ التي استقر عليها هذا القضاء. وبين المدى الزمني لهذا القضاء المفسر بنصف قرن

---

48 المرجع السابق، ج 1، ص 26-27.
49 المرجع السابق، ج1، ص34.
50 المرجع السابق، **ج**1، ص44-48.
51 المرجع السابق، **ج**1، ص 48 الهامش .

قبل صدور القانون الجديد، أي: بعد حلول القوانين الوضعية محل الشريعة الإسلامية (ب) وكتب الفقه الإسلامي، وبخاصة فيما لا يسعف القضاء المصري بتفسيره. وذلك شريطة عدم التقيد بمذهب معين من المذاهب الفقهية الإسلامية سواء كان من المذاهب الأربعة أو المذاهب الأخرى كالزيدية والإمامية، وشريطة التنسيق بين الأحكام المستقاة من الشريعة والمبادئ العامة التي يقوم عليها التشريع المدني في جملته. فلا يجوز الأخذ بحكم فقهي يتعارض مع هذه المبادئ، حتى لا يفقد التقنين المدني تجانسه وانسجامه. وفي الترخص في الأخذ بالمذاهب جميعاً ما يجعل تحقيق هذا التنسيق أمرا ميسورا.[52]

ورسم السنهوري المنهج المتبع في تفسير النصوص المستقاة من التقنينات الحديثة قائلاً بوجوب الفصل بين هذه النصوص ومصدرها التاريخي، فلا يرجع إلى المصادر الأجنبية في تطبيقها وتفسيرها، ذلك أن هذه النصوص قد اندمجت في تقنين قائم بذاته وأصبحت ذات كيان ذاتي مستقل كل الاستقلال عن المصادر التي أخذت منها. فلا يرجع إليها إلا لأغراض علمية بحتة كالموازنة بين القوانين أو استقصاء أطوارها التاريخية. لذا فإن أية محاولة في تفسيرها وفقا لهذه المصادر هي محاولة مقضي عليها بالفشل، لأن هذه التقنينات كثيرة ومتنوعة، ولكل منها ـجه وشرعته، وفقهه وقضاؤه، وهي لا تخلو من التعارض والتنافر فيما بينها، فلا يجوز أن نرجع في تفسير تقنين متماسك متناسق إلى مصادر متضاربة متناقضة.[53]

وأجمل الفروق الجوهرية بين التقنين القديم والجديد في أمرين اثنين:

- ما استحدث من أحكام لم يكن معمولا ـا في التقنين القديم.

- ما قنن من أحكام معمول ـا في القديم، لكن نصوصها كانت تقصر عن تأديتها، فعولجت عبارا ـا، وعدلت أساليبها.[54]

---

[52] المرجع السابق، ج1، ص49-50.
[53] المرجع السابق، ج1، ص52-57.
[54] المرجع السابق، ج1، ص58-73.

5. السنهوري ونقل التقنين إلى البلاد العربية الأخرى

يأتي مشروع تقنين القانون المدني العراقي ثانيا من بين مشاريع السنهوري. وقد وصفت صلة السنهوري بالعراق بأ ا كانت قديمة تعود إلى سنة (1936)، حين كان يعمل عميدا لكلية الحقوق ببغداد. كما وصفت بغداد بأ ا المركز الرئيسي لمدرسة السنهوري وتلاميذه. لذا فإن قيامه بإعداد مشروع "القانون المدني العراقي" الذي صدر عام (1951) يعد من أروع أعماله. وقد جاء في الأسباب الموجبة لهذا التقنين: "قد رؤي أن يكون المشروع مثالاً لما ينبغي أن يكون عليه التقنين المدني في البلاد العربية، فجعل مزاجاً متآلفاً يجمع بين قواعد نقلت عن الشريعة الإسلامية، وقواعد نقلت عن التقنينات الغربية، وهو بتكوينه هذا يحكم التنسيق بين هذين المصدرين، فيتسع لمواجهة أوضاع الحضارة الحديثة، ويستحث الجهود لدراسة الفقه الإسلامي دراسة مقارنة ترده إلى ربيع حياته، وتمكنه من مسايرة هذه الأوضاع".[55]

وبفعل أن مجلة الأحكام العدلية كانت هي قانون العراق فإن التقنين العراقي أخذ طابع الانتماء إلى الفقه الإسلامي أكثر بكثير من التقنين المصري[56]، لكن الأمر الغريب أنه جعل مصدر التفسير للقانون العراقي هو "الفقه والقضاء في العراق وفي البلاد الأجنبية التي تتقارب قوانينها مع القوانين العراقية"[57]، فيبدو أنه استبدل الفقه والقضاء في البلاد الأجنبية بالمصدر الثاني لتفسير القانون المصري الذي هو كتب الفقه الإسلامي. ويرى بعض الباحثين أن التقنينين المصري والعراقي كانا بمثابة مرحلة تمهيدية لتقنين الفقه الإسلامي، فقد قال السنهوري بعد صدورهما: "الهدف الذي نرمي إليه هو تطوير الفقه الإسلامي وفقا لأصل صياغته، حتى نشتق منه قانونا حديثا يصلح للعصر الذي نعيش فيه.. وليس القانون المصري أو القانون العراقي الجديد إلا قانونا مناسبا في الوقت الحاضر لمصر أو

---

55 وزارة العدل: **القانون المدني العراقي**، بغداد: مطبعة الحكومة، 1951م، ص3.

56 Saleh, Nabil, "Civil Codes Of Arab Countries; The Sanhuri Codes", *Arab Law Quarterly* Volume8,January, 1993, December,1993, P163.

57 وزارة العدل: **القانون المدني العراقي**، مرجع سابق، ص4.

العراق. والقانون الدائم النهائي لكل من مصر والعراق، بل لجميع البلاد العربية، إنما هو القانون المدني الذي نشتقه من الشريعة الإسلامية بعد أن يتم تطويرها".[58]

وجاء مشروع تقنين القانون المدني السوري إلى التنفيذ سنة (1949)، وقد كان نسخة من المشروع السابق[59]، لكن انطبع على صورة أوسع بطابع الشريعة الإسلامية، حيث إن (ا لة) كانت هي القانون السائد في سورية آنذاك، فساعد ذلك على طبع التقنين هناك بصبغة الشريعة الإسلامية. وقد جاء في مواد القانون أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الثاني بعد نصوص القانون، وقبل العرف، على أن التفسير القضائي لكلمـ ـة (العرف) بين أن المراد منها هو القانون الإسلامي.[60]

ويأتي مشروعه في تقنين القانون الليبي بعد استقلالها سنة (1956). فصدرت القوانين المدنية والتجارية والمرافعات والعقوبات والإجراءات الجنائية بعجلة غير معهودة مما أدى إلى وقوع أخطاء مادية مضحكة في هذه القوانين.[61]

---

58 عبد الجواد، محمد. **بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون.** مرجع سابق، ص44، نقلاً عن السنهوري: من مجلة الأحكام العدلية إلى القانون المدني العراقي (**مجلة القضاء العراقية/** السنة الثانية، العدد الأول، صفر سنة 1355هـ، مارس سنة 1936م).

59 أعاد الشيخ مصطفى الزرقا الفرق بين القانون المصري والقانون السوري إلى اختلاف في ترتيب درجات المستندات التشريعية، حيث إن المادة الأولى من القانون المصري توجب على القضاة اعتماد نصوص القانون ثم العرف ثم مبادئ الشريعة الإسلامية ثم مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة، أما المادة الأولى من القانون السوري فقد أوجبت بعد نصوص القانون الرجوع إلى الشريعة الإسلامية ثم العرف ثم مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة. وهناك فرق آخر في طبيعة القوانين، فالقانون السوري يتفق مع القانون المصري في أحكام الالتزام العامة والعقود المسماة اتفاقاً تاماً حرفياً، ويختلف في الجانب الأعظم من الحقوق العينية، وهو الأحكام العقارية، اختلافاً كلياً. انظر: الزرقا، مصطفى. **القانون المدني السوري،** جامعة الدول العربية، معهد البحوث والدراسات العربية، 1969م،1388هـ، ص12-14. هذا وجدير بالذكر أن الأستاذ محمد عمارة نسب مهمة وضع القانون المدني السوري إلى السنهوري نفسه، بينما لا يشير غيره إلا إلى الأستاذ أسعد الكوراني الذي نقل القانون المصري، لذا فتطورات هذا القانون منسوبة إلى السنهوري نفسه عند الأستاذ عمارة. انظر: د.محمد عمارة: السنهوري وإحياء علوم الشريعة الإسلامية (**مجلة المجتمع،** العدد 1371-2 رجب 1420هـ، 12-10-1999م)**:** ص40-41، والزرقا: **المدخل الفقهي العام،** مرجع سابق، ج1، ص21-22، و ج1، ص245.

60 Saleh, Nabil, “Civil Codes Of Arab Countries; The Sanhuri Codes”, P163.

61 عبد الجواد، محمد. **بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون.** مرجع سابق، ص44-45.

وأخيراً جاء مشروعه في تقنين القانون الكويتي. فضيق من نطاق تطبيق (ا لة)، بإضافته الجزء الخاص بالالتزامات في القانون المدني المصري إلى القانون التجاري سـ ـنة (1961)، مع بقاء (ا لة) موقع التنفيذ في كثير من أحكامها إلى سنة (1981).[62]

اسـتراتيجية السـنهوري في تطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية

لا تستوي النظرة الكلية في أعمال السنهوري ومشاريعه في التقنين ولا تكتمل إلا بمعرفة استراتيجيته التي قصد إليها في تطبيق الشريعة الإسلامية. فتطبيق الشريعة الإسلامية في نظر السنهوري أصعب مشكلة، وربما كانت العائق الأول لإعادة الخلافة الصحيحة، وتتمثل هذه المشكلة في عقبتين اثنتين:

- لكي يكون تطبيق الشريعة مكفولا لا بد من توفير المساواة التامة بين المسلمين وغير المسلمين بشكل لا يترتب عليه انتقاص من حريتهم الدينية.

- بالنسبة للمسلمين أنفسهم لا يمكن تطبيق التشريع الإسلامي إلا بعد إدخال ما يستلزمه التطور في بعض أحكامه، وخاصة المتعلقة منها بمجالات الاقتصاد والمعاملات العقارية، ليصبح متجاوبا مع مقتضيات الحضارة الحديثة.[63]

ولكي تستبدل الشريعة الإسلامية ذه القوانين فإن تطوير الفقه الإسلامي يجب أن يشمل مرحلتين: مرحلة علمية، ومرحلة عملية.

- أما المرحلة العلمية فتتمثل في دراسة الشريعة في ضوء القانون المقارن[64]، ونقطة البداية هي التفريق بين ا ال الديني المحض وا ال القانوني في الشريعة الإسلامية، وكذلك التمييز بين الثوابت والمتغيرات في الدائرة القانونية.

---

62 المرجع السابق، ص 45، Ibid. p. 163

63 السنهوري. **فقه الخلافة وتطورها.** مرجع سابق، ص315.

64 لقد انبثقت محاولة السنهوري في دراسة الفقه الإسلامي ومحاولة تقنينه من منطلق مقارنته بالقانون الوضعي، بينما انطلق آخرون من زاوية دراسة القانون في ضوء مبادئ الفقه الإسلامي لإقرار الموافق وإبطال المخالف أو على الأقل بيان مرجعيته، وهاتان المحاولتان متخالفتان شكلاً وجوهراً، فالمحك الموضوعي في محاولة السنهوري هو القانون، وفي المحاولة الثانية هو الشريعة الإسلامية. انظر: طارق

ويمكن أن يمر هذا العمل بمرحلة الجهود الفردية ثم مرحلة الجهود الجماعية. على أن يقوم بدراسات جدية رجال مؤهلون في تاريخ الفقه ومنهج الشريعة الإسلامية.[65]

ومن هنا دعا إلى إنشاء معهد خاص لدراسة الفقه وتدريسه، و"الأساس في هذه الدراسة أن تكون دراسة مقارنة، فيدرس الفقه الإسلامي في ضوء القانون المقارن. ويعنى في هذه الدراسة بأمرين جوهريين، أولهما: أن تدرس نشأة الفقه الإسلامي دراسة دقيقة... وثانيهما: أن تدرس مذاهب الفقه الإسلامي المختلفة، السني والشيعي والخارجي والظاهري، وغير ذلك من المذاهب، دراسة مقارنة لنستخلص منها وجوه النظر المختلفة".[66]

ويمثل كتابه (مصادر الحق في الفقه الإسلامي) الناحية العملية لدعوة الأستاذ السنهوري هذه في دراسة الفقه الإسلامي، حيث عمد في هذا الكتاب إلى معالجة أهم الموضوعات وأدقها في الفقه الغربي في إطار الفقه الإسلامي، مبتغيا بذلك وضع الفقه الإسلامي إلى جانب الفقه الغربي فيما هو مهم جوهري، وفيما هو دقيق خفي.[67] وقد أخذ على نفسه في هذا الكتاب رسمَ طريقة بحث علميةٍ صحيحة من غير أن يعنيه حشد المعلومات الدقيقة في الفقه والقانون، وأن يكون أسلوب التناول أسلوب الفقه الغربي، لكن المصادر التي يستند إليها البحث هي المصادر الإسلامية، يضاف إلى ذلك الرجوع إلى المصادر المعاصرة وبحوث المستشرقين ممن كتبوا في الفقه الإسلامي، وإن كان يعتقد أن أكثر الذين كتبوا من المستشرقين لم يكونوا من رجال القانون. كما أخذ عليها أن يبرز فروق الصنعة والأسلوب والتصوير بين الفقه الإسلامي والفقه الغربي، ليحتفظ الفقه الإسلامي بطابعه الخاص، حيث إن إخفاء هذه الفروق لا يكسب الفقه الإسلامي قوة، بل

البشري: منهج النظر في دراسة القانون مقارناً بالشريعة. مجلة **إسلامية المعرفة**، السنة الثانية، العدد الخامس، صفر 1417هـ، يوليه 1996م، ص33-57.

65 السنهوري. **فقه الخلافة وتطورها**. مرجع سابق، ص316.

66 عبد الجواد، محمد. **بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون**، مرجع سابق، ص 91.

67 السنهوري، عبد الرزاق. **مصادر الحق في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة بالفقه الغربي**، مرجع سابق، القاهرة: دار الهنا، 1953-1954م. ج1، ص 1.

لعله يبتعد به عن جانب الجدة والإبداع، وأن يسعى إلى تحديد اتجاه الاجتهاد الفقهي في مراحله المتعاقبة، لبيان سير الاجتهاد توصلاً إلى متابعة تطوراته إمكاناً وفعلاً.[68]

ونتيجةً لاتباع هذه المنهجية نتلمس أثرين اثنين برزا في أفكار الأستاذ السنهوري، وهما:

أ. إن القانون العام في الفقه الإسلامي أقل تطورا من القانون الخاص.فهو لا يزال في مراحله الأولى لم يقطع شوطا كافيا في ميدان التقدم. وأعاد السبب في ذلك إلى: استبداد الحكومات المتعاقبة في الإسلام التي كانت مهمتها إخماد أي حركة فقهية تقيم أصول الحكم على أسس من الحرية السياسية والحقوق العامة الديمقراطية. أما القانون الخاص في الفقه الإسلامي فيعود تقدمه إلى أن الحكومات المستبدة لم يكن يضيرها تقدمه.[69]

ب. إن القانون الجنائي في الفقه الإسلامي لم يتقدم في أصوله وأحكامه تقدم القانون المدني، بل بقي باب التعزير واسعا يدخل منه التشريع والقضاء والفقه لتقرير المبادئ الحديثة في القانون الجنائي، فإن الفقه الإسلامي في حالته الحاضرة لا يعرض لهذه المبادئ بإثبات أو نفي، بإقرار أو معارضة.[70]

- وأما في المرحلة العملية فقد ارتآى الأستاذ السنهوري إلى اتخاذ سياسة التدرج في تطبيق الشريعة، فنبدأ بتقنين الأحوال الشخصية، ثم نتقدم خطوة أخرى نحو القوانين المتعلقة بالأحوال العقارية، ويمكن كذلك أن نبدأ الخطوة الأولى بتقرير مبدأ دستوري يجعل الشريعة هي القانون العام، وبذلك يتعود القضاة الرجوع إلى الفقه الإسلامي، ثم تكون الخطوة الثانية إلغاء القوانين المستوردة لتطبق بدلها الأحكام الإسلامية، وما يبقى من قوانين مستوردة يجب تطوير الفقه الإسلامي على شاكلتها حفاظاً على استقرار العلاقات

[68] المرجع السابق، ج1، ص2-3.
[69] المرجع السابق، ج1، ص44.
[70] المرجع السابق، ج1، ص45.

القانونية. أما التغيير المفاجئ فلا يجدي شيئا، لما يسببه من زعزعة استقرار العلاقات القانونية.[71]

تحليل وتقويم

إذا كان المشروع الذي سبق عرضه يبدأ خطوته الأولى من سنة (1936) عندما كتب الأستاذ السنهوري بحثه: "وجوب تنقيح القانون المدني المصري" فإن الباعث عليه قد سبق ذلك، وقد أعاد السنهوري نفسه (إشارة الابتداء) إلى سنة (1932م) عندما عقد بمدينة لاهاي (المؤتمر الدولي للقانون المقارن) الذي دعا فيه السنهوري فقهاء القانون الدولي إلى اعتماد الشريعة الإسلامية بوصفها منظومة قانونية متميزة.[72]

ومن هنا بدأ الأستاذ السنهوري يركز على مصدرية الشريعة الإسلامية في التقنين المدني الجديد. بيدَ أن الشريعة الإسلامية في إطلاقاته لا تأتي بمعنى الوحي الإلهي المعصوم، بل هي الفقه الإسلامي في إطار الملابسات التأريخية والجغرافية والأبعاد الحضارية، فهي تشكل تثاقفي حضاري، لا يقتصر على دين واحد، بل متكون من وحدات دينية متعددة، على أ ا رديف (الشرق) وثقافته. فيقول في مقدمة كتابه (نظرية العقد): "إني لم أغفل إلى جانب ذلك -يعني: القضاء المصري والتقنينات الحديثة- الشريعةَ الإسلامية، شريعةَ الشرق، ووحي إلهامه، وعصارة أذهان مفكريه؛ نبتت في صحرائه، وترعرعت في سهوله ووديانه، فهي قبس من روح الشرق، ومشكاة من نور الإسلام. يلتقي عندها الشرق والإسلام[73]، فيضيء ذلك بنور هذا، ويسري في هذا روح ذلك، حتى ليمتزجان ويصيران شيئا واحدا. هذه هي الشريعة الإسلامية، لو وطئت أكنافها، وعبدت سبلها، لكان لنا من

---

71 السنهوري. **فقه الخلافة وتطورها**، مرجع سابق، ص 319-321.

72 عمارة، محمد. "السنهوري وإحياء علوم الشريعة الإسلامية"، **مجلة المجتمع**، العدد 1370-25 جمادى الآخرة 1420هـ، 5-10-1999م، ص44.

73 يلاحظ أن الشرق والإسلام يلتقيان عند مصطلح (الشريعة الإسلامية) في نظر الأستاذ السنهوري، مما يوحي بأن الشريعة الإسلامية في إطلاقاته هي أوسع من الوحي الإسلامي ومن الفقه الإسلامي أيضاً.

هذا التراث الجليل ما ينفح روح الاستقلال في فقهنا وفي قضائنا وفي تشريعنا، ثم لأشرفنا نطالع العالم بهذا النور الجديد، فنضيء به جانبا من جوانب الثقافة العالمية في القانون".[74]

وتلمس أثر هذا التفكير واضحاً إذا قارنت بين دعوته الأولى إلى تقنين الأحوال الشخصية باعتبار أن التقنين القديم ينقصه ذلك، ثم اعتذاره عن تقنينها في القانون الجديد، حيث عد -في دعوته الأولى- محاولته تقنينَ الأحوال الشخصية من مبررات تنقيح التقنين القديم بقوله:" التقنين الجديد يجب أن يكون شاملا لكل المسائل.. ولا نقصد بهذا أن ننقل تشريع الأحوال الشخصية من التشريعات الغربية. بل يجب أن يكون تشريعنا في هذه المسائل منقولاً من الشريعة الإسلامية، مع جعله ملائماً لأن يطبق على غير المسلمين"[75]، ثم عاد بعد التقنين يقول :" قامت صعوبات حالت دون أن يندرج في التقنين الجديد أحكام الأسرة، فإن هذه الأحكام ليس مصدرها فحسب الشريعةَ الإسلامية، بل إن لها مصادرَ أخرى دينيةً".[76]

ثم إن (الشريعة الإسلامية) كمصدر من مصادر التقنين تندرج تحت التعميم الذي ذكره الأستاذ السنهوري قبيل إخراج المشروع الجديد، حيث قال: "إن النصوص التشريعية الواردة في هذا المشروع لها من الكيان الذاتي ما يجعلها مستقلةً كل الاستقلال عن المصادر التي أُخذت منها... فينفصل التقنين الجديد انفصالاً تاماً عن المصدر التأريخي الذي أخذ منه، أياً كان المصدر".[77]

---

74 السنهوري، عبد الرزاق. **نظرية العقد.** بيروت: المجمع العلمي العربي الإسلامي، د.ت، ص (و).
ويقول أيضاً:" إنني لا أعني بالإسلام - في ميدان الدراسة القانونية - مجموعة القواعد الدينية، وإنما نظاماً للحضارة، يعتمد على أساس من التنظيم القانوني... وهو ذلك النظام الذي اشترك في بنائه من رجال القانون الإسلامي من لا يقاربهم في عظمتهم غير فقهاء الرومان. إن علينا أن نعيد إلى مصطلح الحضارة الإسلامية المرونة التي فقدها، وألا نعتبرها مجرد مجموعة من القواعد الدينية، بل صورة بديعة من صور المدنية يقدمها التأريخ إليها –على حد تعبير لامبير- كثمرة للنشاط المشترك الذي ساهمت فيه جميع الوحدات الدينية التي تعيش منذ قرون بعيدة تعمل جنبا إلى جنب في ظل راية الإسلام". (نقلاً عن : عمارة، محمد. **السنهوري وإحياء علوم الشريعة الإسلامية.** مرجع سابق، ص 44).

75 السنهوري. **وجوب تنقيح القانون المدني المصري.** مرجع سابق، ص59.

76 السنهوري. **الوسيط،** مرجع سابق، ج1، ص26.

77 المرجع السابق، ج1، ص هـ – و.

وامتداداً لهذه النظرية اعتمد في تفسير النصوص المستقاة من الشريعة على اللجوء أولاً إلى القضاء المصري ومبادئه ثم إلى كتب الفقه الإسلامي في مشروعه المصري، ثم ألغى الرجوع إلى الفقه الإسلامي في مشروعه العراقي، على أنه ذكر شرط الموافقة لمبادئ القانون فيما يؤخذ من هذه الكتب، و بذا أنشأ فصلا وتمييزا بين هذه النصوص المستقاة من الفقه الإسلامي وبين مصادرها التاريخية، كل ذلك ليحقق الاستقلال الذي قصد إليه في صياغة القانون الجديد.[78]

ولقد كان يؤمن الأستاذ السنهوري بأن القانون "ليس مما يمكن حصره في دفتي كتاب، أو في مجموعة من النصوص..فالقانون كائن حي، ينمو ويتطور في البيئة التي نشأ فيها، وهو أكثر مرونةً من أن يعيش في نصوص جامدة، ما دامت الحياة في تطور مستمر..فليس للقانون نهاية، إلا إذا قيل إن العالم إذا وصل في تقدمه إلى مرحلة معينة، بلغ الغاية من الكمال، وركد بعد ذلك لا يتطور"[79]. وهذا اقتضاه أن يقول في كتابه (مصادر الحق في الفقه الإسلامي) وهو بصدد صياغة نظريات قانونية من الفقه الإسلامي: "إن فكرة المشروعية ليست أمراً ثابتاً، بل هي قد تختلف فيها الأنظار، ثم هي فكرة تتطور، فما كان غير مشروع بالأمس قد يكون مشروعاً اليوم، وما كان مشروعاً من قبل قد يكون بعد ذلك غير مشروع"[80]، الأمر الذي فسره البعض بالتشكيك في مبدأ المشروعية العليا في التشريع الإسلامي[81].

وجدير بالذكر أن الأستاذ السنهوري في كل مراحله التنظيرية والعملية لم يكن يطلق عنان الدعوة إلى التمسك بما أسماه (الشريعة الإسلامية)، فهو دائماً يؤكد على أن من أحكامها ما هو صالح للتطبيق، وأن منها ما يضاهي أحدث النظريات وأقومها في التقنين الحديث، فهو دائماً يؤسس نظريته في الاستمداد من الشريعة على الانتخاب والاختيار من هذه الدائرة، ولذلك أتت دعوته إلى توسيع دائرة الاستقاء الفقهي من المذاهب السنية

---

78 المرجع السابق، ج1، ص49-50.

79 السنهوري. **وجوب تنقيح القانون المدني المصري،** مرجع سابق، **ص3.**

80 السنهوري. **مصادر الحق.** مرجع سابق، ج4، ص65.

81 انظر: ما كتبه فتحي الدريني في مقدمة كتاب: **نظرية الباعث وأثرها في العقود والتصرفات في الفقه الإسلامي** الكيلاني، عبد الله إبراهيم، الأردن: وزارة الأوقاف، 1990م.

المعروفة إلى غيرها، قصد تحقيق هذا الاختيار من جانب، وابتغاء المواءمة بين الفقه ومبادئ القانون من جانب آخر.[82]

بيدَ أننا نلاحظ أن الأستاذ السنهوري جعل الشريعة الإسلامية المصدر الثالث من مصادر التنقيح للتقنين المصري القديم في مشروعه النظري، لكن في مشروعه العملي جعل الفقه الإسلامي المصدر الثاني لهذا التنقيح. والذي يلفت النظر أكثر استبداله (الفقه الإسلامي) بـ(الشريعة الإسلامية)، فكأنه تنبه أخيرا إلى وجه الخلاف بين الفقه الذي هو من كسب البشر وبين الشريعة التي هي من وحي الله تعالى، بيد أنه بقي في عباراته دوما يردد الدعوة إلى (تطوير الشريعة الإسلامية)، وإن كان يستعمل أيضا (تطوير الفقه الإسلامي). . فـ(تطوير الشريعة) اصطلاح غير دقيق، بل إذا أخذنا بالاعتبارات الدقيقة انطوى على مدلولات لا تليق بالشريعة الإسلامية، مما يؤكد أن الأستاذ السنهوري لم يكن يريد ا إلا الثقافة الفقهية أو التثاقف الفقهي الحضاري تحت راية الإسلام.

وفي مجال هذا التطوير نجد نزوعا قوياً من الأستاذ السنهوري إلى تطوير الفقه الإسلامي على أسلوب الفقه الغربي ومنواله، ومن الناحية الموضوعية حاول أن يجعل القانون محكاً لدراسة الشريعة بترديداته الدعوة إلى (دراسة الشريعة في ضوء القانون)، كما أنه صرح في دائرة (قانون العلاقات) بأنه لا بد أن يطور الفقه الإسلامي على شاكلة القانون منعاً لزعزعة استقرار العلاقات القانونية بين الدول.

ومن هنا جاءت دعوته لدراسة تاريخ تطور الفقه الإسلامي ومتابعة السير الاجتهادي لتنتظم في حلقات تطوير الفقه الإسلامي بعد معرفة منهجه. بل صرح -في كتابه (الخلافة)- أن تطبيق الشريعة الإسلامية بين المسلمين متعذر إلا بعد إدخال ما يستلزمه التطور في بعض أحكامه، مع إثباته -في مشروعه النظري في تنقيح القانون- صلاحية الشريعة في حالتها الراهنة لأن يستمد منها المشرع المصري أحكاماً كثيرة.

---

82 السنهوري. **الوسيط**، مرجع سابق، ج1، ص26.

وتأتي أهمية (الإجماع) في كونه مفتاحاً لهذا التطوير في نظر الأستاذ السنهوري، فالإجماع نفسه مر بأطوار وتطور من كونه أمرا لاشعوريا يعتاد عليه الناس، إلى كونه أمرا لازما عن القصد، ويمكن تطويره إلى تنظيم قانوني يؤدي دور التقنين في العصر الراهن.

وعند استقراء الوسائل التي ارتآى إليها الأستاذ السنهوري ليجعلها دعائم الدعوة إلى مصدرية الشريعة الإسلامية للقانون يمكننا الوقوف على العناصر الآتية:

- إن الاستمداد من الشريعة الإسلامية يمهد للاستقلال السياسي والقانوني والفقهي في البلاد العربية والإسلامية.[83]

- إن الشريعة الإسلامية هي عرف البلد.[84]

- إن الشريعة الإسلامية سبيل وحدة الأمة الإسلامية.[85]

- الاعتبارات العلمية النابعة من رقي الشريعة الإسلامية وتقدمها على ما سواها من المنظومات.[86]

وقد أعاد هذه الاعتبارات العلمية إلى ناحيتين اثنتين:

أ. ترقية مبادئ القانون المصري من طريق عرض النظريات العامة - التي تتمشى على جميع نواحي القانون - على الشريعة الإسلامية. على أن هناك مبادئَ قانونيةً تختلف درجة اعتبارها في التقنينات الحديثة، فيقف المقنن المصري متردداً في درجة الأخذ ا، فيستطيع أن يستعين بالشريعة الإسلامية للبت فيها.

ب. سد وجوه النقص الموجودة في القانون القديم، فهناك أحكام تنقص هذا التشريع، فيمكن ملأ هذا الفراغ بأحكام الشريعة الإسلامية، وقد يكون القضاء المصري

83 السنهوري : **نظرية العقد،** مرجع سابق، ص د .

84 Saleh, Nabil. “Civil Codes Of Arab Countries; The Sanhuri Codes”, P163.

85 عبد الجواد، محمد. **بحوث في الشريعة والقانون**، مرجع سابق، ص44.

86 السنهوري. **وجوب تنقيح القانون المدني المصري**، مرجع سابق، ص116.

قد ملأه واتفق مع الشريعة، فيسجل في تقنيننا الاستناد إلى القضاء والشريعة الإسلامية في استقاء هذه الأحكام.[87]

وعلى حين أننا نجده يملأ الفراغ بأحكام الشريعة الإسلامية فيما أخذت أحكامه من مصادر أخرى، نجده يشترط ملاءمة مبادئ القانون فيما مصدره هو الشريعة الإسلامية. فالشريعة الإسلامية تكمل القانون فيما هو ناقص فيه، وتوافقه فيما هو مستوٍ فيه على سوقه.

هذا وقد تفاوت الباحثون في تقويم هذا المشروع، فذهب الأستاذ محمد محمد حسين والأستاذ عباس حسني محمد إلى أن هذا المشروع فيه مخالفة واضحة للشريعة الإسلامية،[88] بينما ذهب الأستاذ محمد عبد الجواد وفيصل محمود العتبان والدكتور محمد عمارة إلى تقديره بأنه تمهيد لتطبيق الشريعة الإسلامية، بل أدرجه الأستاذ عمارة في دائرة مشروع أسلمة القانون.[89]

وقد انطلق الفريق الأول في موقفهم ذلك من جملة انتقادات، يمكن إجمالها فيما يأتي:

1. إن دعوته إلى تطوير الشريعة الإسلامية في أسلوب القانون الحديث والمواءمة بينها وبين القانون ودراستها في ضوء القانون يشم منها تغيير الشريعة الإسلامية بحيث تكون مشوهة المعالم، غير مرهوبة الجانب.[90]
2. إذا كان السنهوري هو واضع القانون فقد نصت المادة الأولى من هذا القانون على " أن النصوص التشريعية تسري على جميع المسائل التي تناولها في لفظها أو

87 عمارة، محمد. **السنهوري وإحياء علوم الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص 44-46.

88 حسين، محمد محمد. **حصوننا مهددة من داخلها**. بيروت، مؤسسة الرسالة، ط10،1406هـ، 1986م، ص 111-118، و حسني، عباس. هذا هو موقف السنهوري باشا من الشريعة، **مجلة المجتمع**، العدد 1386، 26-1420هـ/ 1-2-2000م، ص 42 وما بعدها.

89 عبد الجواد، محمد. **بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون**، مرجع سابق، ص 43-44، و العتبان، فيصل. السنهوري وموقفه من الشريعة الإسلامية، **مجلة المجتمع**، العدد 1391-2 ذو الحجة 1420هـ/7-3-2000م، ص 41، و عمارة، محمد، **السنهوري وإحياء علوم الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص 44-46.

90 حسين، محمد محمد. **حصوننا مهددة من داخلها**، مرجع سابق، ص 111-118.

فحواها. فإذا لم يوجد نص تشريعي حكم القاضي بمقتضى العرف، فإذا لم يوجد فبمقتضى الشريعة الإسلامية، فإذا لم يوجد فبمقتضى مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة. "[91] وهذا النص يسيء إلى الشريعة في جوانب منها: تقديم العرف على الشريعة الإسلامية، وافتراض أن الشريعة ناقصة، فيأمر بالرجوع إلى قواعد القانون الطبيعي وقواعد العدالة إذا لم تسعف الشريعة بالحكم.

3. اعتذر السنهوري بأن الشريعة الإسلامية لا يمكن تطبيقها قبل دراستها في ضوء القانون. وهذا فيه إساءة إلى الشريعة من حيث إن الله أمر بتطبيقها وإن لم تدرس دراسة مستفيضة.[92]

لكن يخفف من وطأة هذه الانتقادات ما سبق ذكره من أن الشريعة الإسلامية في إطلاقات السنهوري لا تعني الوحي الإلهي المعصوم، وأنه لم يكن هو واضع القانون، بل منقحاً له برفقة زميله الفرنسي لامبير. ثم إن تطبيق الشريعة لا بد أن يكون عن علم ودراية ودراسة،[93] وحديث القضاة ثلاثة معروف، لكن المستنكر هو تعليق التطبيق على دراستها في ضوء القانون الحديث.

ووقف الفريق الثاني موقف الدفاع عن السنهوري آخذين بنظر الاعتبار الملابسات السياسية والظروف القانونية التي أحاطت بهذا المشروع على طول عهده، فيقول الأستاذ محمد عبد الجواد: "الدول العربية حين كانت تستدعيه لوضع مشروعات قوانينها، كانت -بحكم ظروفها الخاصة، واستقلالها الحديث، ورغبتها في استكمال مقوماتها- بإصدار القوانين والتشريعات الضرورية لذلك، كانت، لكل ذلك، في عجلة من أمرها، ولا تملك الوقت الكافي لوضع قوانين من الشريعة الإسلامية... وقد نصحنا -السنهوري- مراراً بأن

91 السنهوري. **الوسيط في شرح القانون المدني الجديد**، مرجع سابق، ج1، ص44-48.

92 حسني، عباس. **هذا هو موقف السنهوري باشا من الشريعة**، مرجع سابق، ص 42.

93 يقول الإمام محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله: " ومن تكلف ما جهل وما لم تثبته معرفته كانت موافقته للصواب إن وافقه من حيث لا يعرفه غير محمودة، وكان بخطئه غير معذور إذا ما نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه". **الرسالة**، تحقيق أحمد شاكر، شركة مصطفى البابي الحلبي بمصر، ط1، 1358 هـ، 1940م، ص53.

لا نفكر في وضع مشروعات قوانين من الفقه الإسلامي قبل أن نتفرغ لدراسته عشر سنين على الأقل، حتى نستطيع أن نفهمه فهما يمكننا من صياغة قواعده في صورة القوانين".[94]

وقد اتخذ الأستاذ عمارة من مذكرات السنهوري الشخصية حكمه على مشروعه بأنه يمهد الطريق لأسلمة القانون، وربما اقتبس الفقرات التي يثني فيها الأستاذ السنهوري على الشريعة الإسلامية للدلالة على ذلك. والذي يبدو أن الحكم على هذا المشروع، إنما يتم انطلاقا من دراسة المشروع ذاته، أما مذكرات السنهوري الشخصية فلا يمكن أن تتدخل في الحكم على المشروع، إذ لا دلالة مع الصراحة، لا سيما إذا علمنا أن في هذه المذكرات ذا ا ما يؤكد أن تقنين الشريعة كان حلما من أحلام السنهوري لم يشق طريقه إلى الحياة. كما أن اقتباس النصوص التي تثني على الشريعة للدلالة على ذلك يمكن وصفه بأنه يؤدي إلى نظرة جزئية لا تتراءى إلى نقد المشروع كلاً واحداً، فإذا كان السنهوري يصف الشريعة الإسلامية بأ ا نور وهداية وأن من أحكامها ما هو صالح للتطبيق فقد وصف الفقه الفرنسي بأنه "التكأة التي عليها نرتكز، والنور الذي به تدي، ولا زلنا مغمورين بفيضه حتى اليوم".[95]

ولئن كان الأستاذ محمد عمارة ينطلق في الثناء على هذه المشاريع من زاوية تطوير السنهوري درجة الاقتباس من الشريعة الإسلامية على التدرج، وبناءً على التفاوت الكبير الملحوظ بين التقنين المصري وبين التقنينين العراقي والسوري،[96] فإنه لا بد أيضا من ملاحظة ما ضيقه السنهوري في هذين التقنينين من نطاق نفوذ (مجلة الأحكام العدلية) العثمانية المطبقة في البلدين. على أن لجنة من فقهاء الشريعة والقانون في سورية كانوا في صدد إعداد قانون مدني مستمد من الشريعة الإسلامية، فحدث الانقلاب في الحكم وأوقف مشروع اللجنة، وجاءوا بمشروع السنهوري.

يقول الأستاذ مصطفى الزرقا: "قد كنا نبغي أن تكون هذه السلسلة الفقهية التي نصوغها وهي "الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد" تمهيداً لقانون مدني حديث نخرجه في

---

94 عبد الجواد، محمد. **بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون**، مرجع سابق، ص45-46.

95 السنهوري. **الوسيط**، مرجع سابق، ج1، ص و .

96 عمارة، محمد. السنهوري وإحياء علوم الشريعة الإسلامية، **مجلة المجتمع**، العدد 1371-3 رجب 1420هـ/12-10-1999م، ص 40-41.

سورية مستمداً من الفقه الإسلامي..غير أننا ونحن في هذا الطريق، وأبصارنا معلقة بنهايته، ووزارة العدل السورية تكلف الإخصائيين بوضع قانون مدني مستمد من الفقه الإسلامي، واف بالحاجات الزمنية الجديدة، فوجئنا بإصدار القانون المدني السوري في عهد الانقلاب العسكري الأول الذي حدث لدينا في 30 آذار 1949م، وكان صدور هذا القانون بمساعي السيد أسعد الكوراني الذي ولاه زعيم الانقلاب -حسني الزعيم- وزارة العدل السورية. فقد اهتبل السيد الكوراني فرصة ذلك العهد الانقلابي والحكم الإرهابي، وأقنع زعيم الانقلاب الذي تولى السلطتين التشريعية والتنفيذية بأن إقامة قانون مدني أجنبي بدلاً من التشريع الإسلامي وفقهه في هذه البلاد هو خير وسيلة لخلود الذكر وعظيم المكانة في نظر الأجانب، وأوهمه أن هذا العمل يجعله كنابليون الذي كان القانون المدني الفرنسي أكثر تخليداً له من فتوحاته. وقد وجدوا أن القانون المدني المصري الجديد يحقق هذا الغرض لأنه أجنبي أوروبي المصادر، فأصدروه بين عشية وضحاها بجرة قلم"[97]. لذا يرى أن تقديم اعتماد الشريعة على اعتماد العرف في القانون السوري كان لتهدئة وهمية للنفوس، و"واضح أن هذا التقديم والتأخير لا يقدم ولا يؤخر شيئاً بالنسبة إلى الشريعة الإسلامية.. ذلك لأن النص على اعتماد الشريعة الإسلامية يدخل فيه الاعتماد على العرف، لأن العرف من أهم المستندات التي توجب نصوص الشريعة وفقهائها اعتمادَها ورعايَتها.. فيكون ذكر اعتماد العرف بعد مبادئ الشريعة من قبيل الحشو الذي لا فائدة منه إلا تشويش الفهم"، أما تقديم العرف عليها كما في القانون المصري فإنه من قبيل التدرج من الأخص إلى الأعم.[98]

والذي يمكن أن نخلُص إليه في خاتمة هذا البحث أن هذا المشروع إذا نظرنا إليه من ناحية الصنعة والأسلوب والتطور ومن منظور قانوني بحت، أمكن وصفه بأنه من المشاريع القانونية الفذة، فلا تنقصه محمدة من هذا الجانب. وإذا وضعناه في ميزان الشريعة الإسلامية فإنه لا يتسنى وصفه بأنه قانون إسلامي، لأنه نابع أصلاً من مبادئ القانون الحديث، كما أنه لم يلتزم عملياً بكثير من أحكام الشريعة الظاهرة، فضلاً عما اشتمل عليه من تقديم القوانين الوضعية والأعراف البشرية على الشريعة الإسلامية، لذا فإن نموذجه لا

---

97 الزرقا. **المدخل الفقهي العام،** مرجع سابق، ج1، ص21-22، و ج1، ص245.

98 الزرقا. **القانون المدني السوري،** مرجع سابق، ص13.

يمكن أن يكون نواة لأسلمة القانون أو تطوير الفقه الإسلامي، بل الأجدر بالمسلمين أن يصدروا عن منهجية مستقيمة صحيحة تقر للشريعة الإسلامية بحاكميتها، وتحكمها في مسايرة الحياة وتطورا ا، صدوراً عن منطق داخلي قويم قائم على هوية ذاتية وإرادة مستقلة[99]. ولعل الأستاذ السنهوري نفسه أقر بذلك، حيث صرح، بعد عشرين سنة من صدور التقنين المصري، بأن هذا التقنين الجديد لا يزال يمثل نموذج الحضارة الغربية، لا الفقه الإسلامي.[100]

وليس يعني ذلك أن السنهوري هو المستورد الأول للقوانين الوضعية الأجنبية إلى البلاد الإسلامية، بل تم وضع اللبنة الأساسية لذلك منذ إصدار التنظيمات في الدولة العثمانية سنة 1839م، حتى أخذت حيزها الفعلي سنة 1860م بإنشاء المحاكم النظامية، وهذا يعني أن القوانين الوضعية قد غُرست فسائلها في هذه البلاد قرابة تسعين سنةً قبل تنفيذ العمل بقوانين السنهوري. والإنصاف يقتضينا أن نؤكد أن الأستاذ السنهوري لم يكن يسعه بحكم الظرف السياسي السائد آنذاك أن يستقل باستلهام القوانين، إذلم يكن إلا قريناً للأستاذ (لامبير) القانوني الفرنسي الذي عهد إليه معه وضع القانون المصري. على أن في إعراض الأستاذ السنهوري عن الإفادة من القانون الإنجليزي[101] بحجة غرابته عن المصريين برهاناً واضحاً على أن مصركانت تشريعا ا وقتئذٍ متطفلةً على تشريعات فرنسا المنافسة الثقافية للانجليز، وإلا فإن القانون الفرنسي غريب عن المصريين كالقانون الانجليزي سواءً بسواء. كل ذلك يضاف إلى غموض مفهوم (الشريعة الإسلامية) في إطلاقات السنهوري، فهي في رؤيته غير التي تتبادر إلى الأذهان، الأمر الذي كسى دعوته إلى الاقتباس من الشريعة -في مشروعه- ثوبَ الإجمال والاحتمال، فيكون الدارس في وَهمٍ لا ينقطع حين

---

99 أنجز الأردن قانوناً مدنياً مستمداً من الفقه الإسلامي برئاسة دولة السيد بهجت التلهوني عام 1396هـ /1976م، واعتمدته اللجنة القانونية في جامعة الدول العربية ليكون قانوناً موحداً للبلاد العربية، وكان لتلاميذ السنهوري ودراساته دور في هذا الإنجاز العظيم. وقد بادرت دولة الإمارات إلى إصداره قانوناً مدنياً لها، وأخذت به جمهورية السودان كاملاً عام 1983م. (راجع **المذكرات الإيضاحية للقانون المدني الأردني**، إعداد: نقابة المحامين، عمان، مطبعة التوفيق، 15/1-27، والزرقا: **المدخل الفقهي العام**، مرجع سابق، ج1، ص303-304).

100 Enid Hill, *SANHURI AND ISLAMIC LAW* ,*p.*186.

101 السنهوري. **وجوب تنقيح القانون المدني المصري**، مرجع سابق، ص44.

يعيش مع عباراته، ويتعذر عليه تقديرها التقدير السوي، سواءٌ ذلك فيما أتى فيه على الشريعة وفيما أوهَمَ منتقديه بعضَ الإساءة إليها. وهذا ما جعل موقف السنهوري باشـا من الشريعة مغشياً بغير يسير من الغموض في تقنينه، في المراحل النظرية والعملية، على الرغم من وضوح دعوته إلى تطبيق الشريعة في كتاباته الأخرى وفي أوراقه الشخصية.

بناء النظريات في الاقتصاد الإسلامي

شوقي أحمد دنيا*

مقدمة

برغم مضي مدة على بداية الحديث عن علم للاقتصاد الإسلامي فما زال هناك وجه للكلام في بعض النواحي المنهجية لهذا العلم، بل إن مضي مدة معقولة على البحث والدراسة في العلم -أي علم- يعد أحد العناصر المهمة للحديث عن الجوانب المنهجية في هذا العلم. والحديث عن المنهجية هو من جهة على درجة عالية من الأهمية، وهو من جهة أخرى لا يغني عن الحديث عن النواحي المعرفية في العلم. فكلاهما لا غنى عنه في علم يراد له البناء والارتقاء. والذي تود هذه الورقة طرحه يتعلق ببعض هذه الجوانب المنهجية، وعلى وجه التحديد:

- موضوع علم الاقتصاد الإسلامي: أهو السلوك الاقتصادي للمسلم أم هو السلوك الاقتصادي للإنسان؟ وبعبارة أخرى أهو الظاهرة الاقتصادية مطلقة أم هو الظاهرة الاقتصادية في المجتمع الإسلامي؟
- وهدف علم الاقتصاد الإسلامي: أهو مجرد الوصف والتفسير والتنبؤ أم هو إضافة إلى ذلك، تقويم السلوك وتعديله؟
- والتنظير في الاقتصاد الإسلامي: أيعتمد على العقل والحس فقط أم يعتمد أيضاً على الوحي أو النقل؟
- وعلم الاقتصاد الإسلامي وتعدد الرؤى واحتمالية التعرض للأخطاء.

* دكتوراه في الاقتصاد الإسلامي من جامعة الأزهر، 1982. أستاذ ورئيس قسم الاقتصاد بكلية التجارة، جامعة الأزهر، فرع المنصورة.

وعليه فإن هذه الورقة تتناول القضايا الأربع الآتية: موضوع علم الاقتصاد الإسلامي، وهدف علم الاقتصاد الإسلامي،التنظير في الاقتصاد الإسلامي، وعلم الاقتصاد الإسلامي وتعدد الرؤى والتعرض للأخطاء.

أولاً: موضوع علم الاقتصاد الإسلامي

من المعروف أن موضوع علم الاقتصاد المعاصر هو السلوك الاقتصادي، أو هو الظاهرة الاقتصادية. فماذا عن موضوع علم الاقتصاد الإسلامي؟ أهو موضوع علم الاقتصاد الراهن نفسه "السلوك الاقتصادي للإنسان"؟ أم هو السلوك الاقتصادي للإنسان المسلم؟ بعبارة أخرى أنحن أمام دراسة عامة ومطلقة للظاهرة الاقتصادية بغض النظر عن نوعية القائم به من حيث عقيدته؟ أم أننا أمام دراسة خاصة لهذه الظاهرة تتحدد في كون القائم به مسلماً، على المستوى الفردي وعلى المستوى الجماعي؟

حتى الآن فإن الاتجاه السائد لدى الباحثين في الاقتصادي الإسلامي هو الاتجاه الثاني، ولهذا الاتجاه مبرراته، فالمفترض أننا نريد علماً يفسر السلوك الاقتصادي داخل النظام الاقتصادي الإسلامي وأننا نحتج بعدم قدرة الاقتصادي المعاصر على دراسة هذا السلوك لمغايرته للسلوك الاقتصادي الذي نشأ في ظل النظام الاقتصادي الرأسمالي، لا سيما فيما يتعلق بالمنطلقات والمسلمات الأهداف والغايات. والملاحظ أن القرآن الكريم ينص في أكثر من آية على أن هدايته إنما هي لمن آمن به. ﴿هدى للمتقين﴾ (البقرة: 2)، ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين﴾ (النحل: 89).

وبرغم وجاهة هذه الاعتبارات فإن للاتجاه الآخر وجاهته أيضاً، فكما نص القرآن الكريم على أن الهداية للمسلمين نص على أنه دين شامل، وأنه جاء للناس أجمعين وأن هدايته مطروحة على كل الناس وأنهم جميعاً مطالبون بها، وأن سنن الله تعالى في كونه وفي سلوك مخلوقاته بما فيها الإنسان هي سنن عامة تطبق على الخلق جميعاً دون استثناء. وفي العديد من الآيات نجد التوجيهات الاقتصادية عامة غير مختصة بالمسلمين، كما في قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً..﴾ (البقرة: 168)، ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾ (الأعراف: 32)، ﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسورا﴾ (الإسراء: 29)، ﴿ولا تؤتوا

السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولاً معروفا (النساء: 5)، هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور (الملك: 15). ثم إن القرآن الكريم والسنة المطهرة كثيراً ما يتناولان بالتحديد سلوكات اقتصادية لغير المسلمين؛ وصفاً وتفسيراً وتقويماً. وإذا كان الاقتصاد العلماني القائم يدعي العمومية والشمول وصلاحيته للتطبيق على كل إنسان، أفلا يحق لنا أن نقول إن الاقتصاد الإسلامي هو أيضاً كذلك؟ ومع كل هذه الاعتبارات القوية فإنه قد يؤخذ علينا ما عبناه على الآخرين. لقد قلنا بتمايز الثقافات والقيم والمعتقدات، وقلنا إن هذه الأمور محددات قوية للسلوك الاقتصادي. فكيف نقول إن علم الاقتصاد الإسلامي يتجه إلى الناس جميعاً؟ ويجاب عن ذلك بأن موجهات الاقتصاد الإسلامي لم تنبع من أناس بأعيا م، ولا من ثقافة بذا ا، يراد لها أن تعم كل الناس وكل الثقافات، إ ا لم تأت من أناس أيا كانوا وإنما جاءت من خارج الإنسان، جاءت من خالق الإنسان، خالق كل الناس وكل الثقافات، وبالتالي فالناس جميعاً أمامها سواء، وهي مطروحة عليهم جميعاً، من يتلقاها ويعمل ا يستفيد ومن يخرج عليها يبوء بالخسران في الدنيا، بغض النظر عن عقيدة المتلقي. فهل التوجيه بعدم الإسراف صالح للمسلم فقط؟ وهل المسرف الملام المحسور هو المسلم فقط وهكذا. والقول بذلك لا يتغاضى ولا يغفل عن وجود توجيهات اقتصادية لا تثمر ثمر ا إلا مع المسلم، لكن ذلك لا يمنع من اتخاذ السلوك الاقتصادي الإنساني عامة هو موضوع علم الاقتصاد الإسلامي ومناط بحثه، ولا بأس، بل إنه من المطلوب أن يتسع لتناول ما هنالك من تميزات في السلوك بين المتبعين وغير المتبعين. وبرغم عدم شيوع هذا الاتجاه فإنني أراه جديراً بالاهتمام، وربما كان أجدر من غيره بالاتباع. وأيا كان الموقف فالأمر لا يمثل عقبة أمام تطور البحث في الاقتصاد الإسلامي، وما أكثر ما تعرض الاقتصاد الوضعي لتيارات فكرية جارفة انتقلت بموضوعه من موقع لآخر، ومع ذلك لم يتوقف في مسيرته ونموه.

ثانياً: هدف علم الاقتصاد الإسلامي

يقال إن هدف علم الاقتصاد هو الوصف والتفسير والتنبؤ، أي إن مهمته دراسة الواقع كما هو، فهو يستهدف التعرف عليه وعلى ما فيه من علاقات بين الظواهر الاقتصادية أو أجزاء الظاهرة.

وهكذا تبلورت وظيفته كما يقال في اكتشاف ما يعرف بالقوانين الاقتصادية. ولذلك عادة ما يسمى هو وغيره من العلوم الاجتماعية بأ ا علوم وسائل وأدوات وليست علوم أهداف وغايات. فماذا عن هدف علم الاقتصاد الإسلامي؟ أينحو هذا المنحى أم له منحى آخر؟

وبعبارة أخرى أيقف علم الاقتصاد الإسلامي عند دراسة الواقع كما هو أم يتجاوز ذلك إلى دراسته كما ينبغي أن يكون ثم تحديد الخطوات العلمية والعملية لتعديل الواقع القائم ليصبح هو الواقع كما ينبغي أن يكون؟ بعبارة أخرى: أمهمته وهدفه هي مهمة وضعية أم هي مهمة معيارية؟ أم هما معاً؟ إن العلوم في الإسلام هي علوم مفيدة، ولا معنى لكو ا كذلك إلا بإسهامها في تحسين الواقع الذي يعيشه الإنسان. وذلك لا يكون إذا ما توقفت عند مجرد وصف الواقع وتفسيره وإنما يكون عندما تتعامل في منطقة تقويم الواقع وتعديله في ضوء النموذج الموضوع. وقد يقال: إننا لم نختلف. فوفّر لعلماء الاقتصاد النموذج المنشود، وهم بدورهم يدلونك على كيفية الوصول إليه، أي إ م يبدأون عملهم في ظل هدف محدد لكنهم لا يقومون بتحديد هذا الهدف، ولا يطلب منهم ذلك، فهذا خارج مهمتهم العلمية. ونحن نتحفظ على هذا القول الذي قد يبدو مقبولاً. فعلماء الإسلام في ا ال الاجتماعي، ونظراً لوجود هدي إسلامي في هذا ا ال حتى ولو في محاوره وأساسياته فإن مهمتهم العلمية أوسع مما يقال هنا، حيث إن عليهم أن يتعرفوا على الهَدي الإسلامي في مجالات علومهم، بمنهج وأسلوب علمي، ويقدمونه في شكل مقولات علمية فنية.

ودلالة ذلك في علم الاقتصاد أننا مطالبون بالنظر الدقيق في القرآن والسنة وأقوال العلماء في الفقه وغيره من العلوم الإسلامية، بحيث نتوصل إلى هذه المقولات في مختلف جوانب الظاهرة الاقتصادية، في الإنتاج وفي الاستهلاك وفي التوزيع وفي التبادل وفي التنمية

وفي النقود وفي التجارة الدولية.. إلخ. هذه مهمة أساسية تقع على عاتق الاقتصاديين لا تقل أهمية عن مهمتهم الثانية والمتمثلة في دراسة الواقع من حيث وصفه وتفسيره. ونحب هنا أن نشير إلى أن نتائج هذه الدراسة وإن لم تأت بالضرورة متماثلة متحدة لدى الباحثين فإ ا في مجملها سوف تكون كذلك، فمثلاً فيما يتعلق بالهَدي الإسلامي في مجال الاستهلاك غالباً ما نجد خلافاً حول طبيعة دالة المنفعة من حيث كو ا تجمع بين البعد الذاتي والبعد الموضوعي، وبين البعد الشخصي والبعد الاجتماعي، والأمر كذلك حيال بقية ا الات الاقتصادية، فليس هناك خلاف كبير حول نموذج الملكية المطلوب، أو نموذج عدالة التوزيع، أو نموذج السوق.. إلخ ووجود بعض الخلافات في الرؤى لن يعرقل مسيرة العلم ونموه كما لم يعرقل ذلك العلوم الإسلامية الأخرى.

ولنضرب مثالاً يوضح مسيرة البحث العلمي الاقتصادي طبقاً لما نؤمن به من ازدواجية المهمة وضعياً ومعيارياً. سبق أن أشرنا إلى إحدى خطوات الدراسة العلمية وهي التعرف العلمي الدقيق على الهَدي الإسلامي في مجال البحث وصياغة هذا الهَدي في مقولات اقتصادية فنية يفهمها الاقتصاديون ويعتدون ا مثل قولنا إن دالة المنفعة لدى المستهلك المسلم ذات أبعاد متعددة.

ومع أهمية هذه الخطوة وضرور ا فإ ا لا تمثل في حد ذا ا هدفاً وغاية تقف عندها الدراسة لأن النفع من ورائها إذا ما اقتصر عليها ضئيل، إن لم يكن معدوماً، ولذلك فهناك خطوة أخرى تتمثل في الدراسة الوضعية لسلوك المستهلك دف التعرف العلمي الصحيح على طبيعة هذا السلوك كما هو في الواقع.

وهذه الخطوة رغم أهميتها فإ ا لا تمثل هدفاً في ذا ا، ومن ثم فلا يصح الوقوف عندها، وإنما علينا القيام بخطوة ثالثة تتمثل في موازنة نتائج الخطوة الأولى بنتائج الخطوة الثانية وتحديد مدى الاتفاق ومدى الاختلاف. وهذه الخطوة لا يصح الوقوف عندها. بل علينا القيام مة علمية أخرى تتمثل في تحديد السبل والوسائل الكفيلة بتعديل الواقع كي يصبح هو المنشود والمقصود أو أقرب ما يكون إليه. و ذا تكتمل المهمة العلمية لبحث هذه الظاهرة طبقاً للنهج الإسلامي. والملاحظ هنا أن الدراسة تولد عنها قواعد وموجهات، كما تولد عنها قوانين ونظريات. وبذلك فنحن لم ننتقص شيئاً من مقتضيات البحث العلمي.

كما أن أي عمل بحثي في الاقتصاد الإسلامي لا يمر بالضرورة بهذه الخطوات، ففي حالات عديدة قد لا يكون هناك مجال للنظر في الإسلام لمعرفة هديه في هذا المجال، وذلك فيما إذا كنا بصدد دراسة ظاهرة اقتصادية مادية مثل التعرف على علاقة قيمة النقود بكميتها، وسعر السلعة بالطلب عليها، ومنفعة السلعة بعدد وحداتها.. إلخ؛ إن تلك الأمور مجالها العقل والواقع إذ لم ترد فيها نصوص مباشرة إلا تلك النصوص التي تحثنا على استخدام عقولنا وحواسنا في التعرف على تلك العلاقات واكتشاف هذه القوانين والاستفادة منها في سياساتنا الاقتصادية. وفي هذه المسائل نجد التعاون الوثيق بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوضعي، بل لا نبالغ إن قلنا إن الاقتصاد الوضعي بحكم ما لديه من تراكم معرفي وما لديه من مقدرة على استخدام أدوات البحث ومناهجه هو أكثر تقدماً من الاقتصاد الإسلامي في هذا الصدد، ومن ثم فمن المهم، بل من الضروري استفادة الاقتصاد الإسلامي مما هو معروف لدى الاقتصاد الوضعي.

ثالثاً: التنظير في الاقتصاد الإسلامي

قضية التنظير في العلوم قضية متشعبة، ولها مستويات متدرجة، فهي في مفهومها الواسع قد تترادف مع فكرة التأليف العلمي للعلم محل البحث، بما يقوم عليه ذلك من تصنيف وهيكلة ومفاهيم ومصطلحات ومقولات.. إلخ، ومع ما لها من هذا المفهوم المتسع[1] فإن لها مفهوماً ضيقاً بنصرف إلى إيجاد قوانين ونظريات تفسر السلوك الاقتصادي. والذي يتطلب قيامه استخدام كل مصادر المعرفة المعتمدة وهي الوحي والعقل والحواس، وهي تعمل متناغمة متكاملة لا منعزلة ولا متضاربة. وفي تعاملنا مع الوحي نجد الأمر يتطلب النظر العلمي في القرآن والسنة واجتهادات الفقهاء وجهود كل علماء المسلمين على اختلاف تخصصاتهم في هذا المجال، ويتطلب الوعي الجيد بوجه خاص بعلم أصول الفقه وما فيه من مصادر تشريعية متعددة. بعبارة أخرى علينا الإدراك الجيد لأصول البحث الإسلامي.

---

[1] عبد الفتاح، سيف الدين. **القرآن وتنظير العلاقات الدولية، في المداخل المنهاجية**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م، سلسلة العلاقات الدولية، ج3، ص73.

وفي تعاملنا مع الواقع نجد بعض الصعوبات التي من المهم الوعي ا من جهة وبكيفية مواجهتها من جهة ثانية. فكثيراً ما يقال إنه لا يوجد واقع اقتصادي إسلامي حالياً يجري على أساسه التنظير في علم الاقتصاد الإسلامي، بمعنى أن السلوك الاقتصادي للمسلمين في الوقت الراهن هو من جهة مشكوك في إسلاميته، وهو من جهة أخرى لا يختلف إلى حد كبير عن السلوك الاقتصادي لغير المسلمين، فكيف نعول عليه ونرجع إليه في التنظير للاقتصاد الإسلامي؟ ثم ما هو المبرر إذن، لإقامة علم جديد للاقتصاد؟

وهكذا تجدنا أمام تحد ليس باليسير، فإما أن نتعامل مع الواقع القائم في بحوثنا ودراستنا، وعند ذلك قد يكون من الصعب إن لم يكن من الخطأ إطلاق وصف الإسلام عليها، وإما أن مل هذا الواقع ونسير في بحوثنا ودراستنا، وبذلك تحرم هذه الدراسات من أداة ضرورية لقيام عملية التنظير، وإما أن تتوقف هذه الدراسات والبحوث إلى أن نطمئن أولاً على إسلامية الواقع.

ولا شك أن هذه القضية قد ألقت بعبئها على الباحثين والمهتمين بالموضوع والذين راح بعضهم يرى ضرورة تعديل الواقع أولاً قبل الحديث عن أسلمة علم الاقتصاد.[2] ومع ما لهذا الاتجاه من قدر من الوجاهة المنطقية العلمية، لا سيما وأنه يأخذ بالاعتبار صعوبات جمة تواجه التنظير الاقتصادي الإسلامي في غيبة الواقع الإسلامي، فإن عليه ملاحظات عديدة، منها أننا لو انتظرنا حتى يتغير الواقع فغالباً ما سيطول الانتظار دون عمل أي شيء، ولا سيما أن العديد من المقومات النظرية والعلمية لأسلمة الواقع غير قائمة، إضافة إلى ما قد نقع فيه من فكرة الدورية، فكيف نوجد الواقع الإسلامي في غيبة الاقتصاد الإسلامي؟ وفي غيبة الاجتماع الإسلامي؟ وفي غيبة التربية الإسلامية؟.. إلخ. لذلك اتجه جمهور الباحثين إلى ممارسة النشاط البحثي مع إدراكهم لما في عملهم من صعوبة من جهة، وما يعتريه من بعض جوانب القصور من جهة أخرى. والذي يجب أن نضيفه هنا أنه بفرض التسليم ذا التقويم لواقع المسلمين الحاضر فإن ذلك لا يعد عقبة يتعذر اجتيازها، حيث إن عملية التنظير في علم الاقتصاد تجري -كما هو معروف- من خلال منهجين؛ المنهج الاستنباطي والمنهج الاستقرائي، الأول يقوم على مجموعة من الافتراضات المشتقة

---

[2] محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، بيروت: دار الفكر، 1969، ص 292، قارن يوسف كمال، **الإصلاح الاقتصادي: رؤية إسلامية**، دار الهداية، 1992م، ص 9 وما بعدها.

والمرتكزة على مسلمات تنبع من قيم وثقافة ا تمع، وفي ضوء ذلك تجري عملية بناء النظرية واكتشاف القوانين، والثاني يقوم على استقراء الواقع والتعرف عليه ثم الخروج بنظرية أو قانون. ومعنى ذلك أن عملية التنظير ممكنة لدينا، على الأقل من خلال المنهج الأول، فلدينا قيمنا وثقافتنا ولدينا أصل ذلك كله وهو عقيدتنا وشريعتنا، وذلك كفيل بتوفير مسلمات ينطلق منها الباحث في تكوين الفروض والسير في تنظيره إلى ايته. والمعروف علمياً أن المنهج الثاني يلعب دوره المهم في اختبار صحة أو خطأ ما توصلنا إليه استنباطاً. ونحن نفتقد هذا الدور طالما سلمنا بعدم إسلامية الواقع. لكن ذلك يتناسى أمراً مهماً وهو أن صدق ما تصل إليه من تعميمات ونظريات أو خطأه لا يتوقف لدينا في الكثير من الحالات على عرض ما قمنا به على الواقع، وإنما على موافقته أو مخالفته للهدي الإسلامي في هذا ا ال، فهب أن البحث في موضوع الاستهلاك توصل من خلال هذا المنهج الاستنباطي إلى أن المستهلك المسلم معتدل الاستهلاك من حيث الكم، وطيب الاستهلاك من حيث الكيف فإن صدق ذلك الاستنتاج أو خطأه لا يكون بالرجوع إلى الواقع الفعلي للمستهلك المسلم اليوم، فقد تظهر الدراسة الاستقرائية أن سلوكه مغاير لذلك الاستنتاج أو التعميم، ولا يعني هذا أن التحليل النظري تحليل خاطئ طالما كان هذا التحليل مرتكزاً ارتكازاً علمياً صحيحاً على ما يقول به الإسلام فعلاً. وعلينا عندئذ أن نتعرف على التفسير الصحيح لهذا المخالفة، وتفسير ذلك يتطلب منا تحديد المقولة التي خالفها الواقع وهل هي مقولة وضعية أم مقولة معيارية. ففي مسألتنا هذه قد تكون المقولة في شكل الوضع المزري للمسرف وهي مقولة وصفية أو بمعنى آخر خبرية، وقد تكون في شكل "طيب استهلاك المسلم واعتداله" وهي في حيقيتها مقولة معيارية تتعامل مع ما يجب أن يكون. في الحالة الأولى فإن المخالفة تعني أن القصور في الدراسة الاستقرائية نفسها، من حيث الوصف أو التفسير أو أي جانب من جوانبها، وذلك لأن هذه المقولة مشتقة مباشرة من نص قرآني صريح يمثل سنة من سنن الله التي لا تتبدل وهو قوله تعالى عن حياة المسرف فتقعد ملوماً محسورا (الإسراء: 29). وإذا كنا بصدد مقولة معيارية فإن المخالفة هنا قد ترجع -بفرض أن الدراسة الاستنباطية قد تمت وفق المعايير العلمية المعتمدة- إلى قصور في الدراسة الاستقرائية، كما قد ترجع إلى أن الواقع نفسه لم يلتزم بالمنهج المعياري، ولا يعني ذلك عدم صدق المقولة المعيارية لأ ا لم تخبر عن واقع أياً كانت درجة صلاحه أو فساده، وإنما هي أخبرت عن واقع صحيح. وإن جاءت بصيغة طلب تحقيق هذا الواقع. وعلينا أن

نتفهم جيداً ماذا يعني "الواقع" لدى العلماء الذين تحدثوا في هذا الموضوع واعتبروه محور الصدق والكذب، فهل هو واقع المسرفين أو المخادعين أو الأنانيين أو المضاربين؟ أو غيرهم؟ إن الواقع في المفهوم الإسلامي للعلوم ليس صنماً يعبد وليس أمراً خارج التقويم والتعديل والمحاكمة. فكما هو حاكم في بعض الحالات هو محكوم عليه ومحاكم في بعضها الآخر. وعلينا كذلك، أن نفرق بين واقع الكون وواقع الإنسان، فالأول مسير طبقاً لقوانين إلهية بالغة الكمال في الصدق والثبوت، أما واقع الإنسان وبحكم ما منحه الله من إرادة وحرية فقد يكون واقعاً سليماً، وعند ذلك يصح أن يكون معياراً للاحتكام، وقد يكون منحرفاً، وعند ذلك يكون من الخطأ العلمي تحكيمه. وليس معنى ذلك إهمال الواقع كلية في عملية التنظير، فهناك مجال متسع للاستفادة به، والمهم هو التأكيد على "اعتبار الواقع لا تحكيمه" كما عبر أحد الباحثين.[3] ويمكننا الاستفادة من الواقع في كثير من القضايا المحايدة مذهبياً مثل قوانين الغلة وقوانين المنفعة.. إلخ. كذلك يمكن الاستفادة به في القضايا ذات الهوية المذهبية فمثلاً عندما نقول إن وضع المسرف مزرٍ. فبرغم أن هذه المقولة معتمدة على نص قرآني فإنه يمكن دراستها واقعياً بهدف التأكد من صحة ما أخبر عنه الإسلام. والملاحظ أنه في كثير من الحالات نجد الإسلام يقدم المقولة المعيارية ثم يشفعها بمقولة وضعية،[4] مثلاً قوله تعالى: ﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسورا﴾ (الإسراء: 29). ولعلّ من جوانب الحكمة في إيراد المقولات الوضعية هنا حث الإنسان على الامتثال لمقتضى المقولات المعيارية، وهو البعد عن الاختلال الإنفاقي، حيث يوضح أن مغبة ذلك تبدو واقعياً في حياة الإنسان؛ تعاسة وسوءاً، والمؤمن له أن يتأكد من صحة ذلك واقعياً من باب التأكد الذي طلبه إبراهيم عليه السلام وأجابه إليه الله عز وجل، وغير المؤمن له أن يختبر صحة ذلك واقعياً. وبهذا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يفقد الفرصة كلية لفحص وعرض نظرياته على الواقع. ثم إن رجوعنا للواقع لا يحقق لنا هذه الفائدة فقط بل يحقق لنا أيضاً معرفة مدى سلامة الواقع نفسه، من خلال مقارنته بالوضع الإسلامي المنشود، وفي حال المخالفة لا تنتهي المهمة

---

[3] عبد الفتاح، سيف الدين. **الواقع العربي المعاصر: رؤية إسلامية**، القاهرة: دار النهضة المصرية، 1989م، ص 42.

[4] دنيا، شوقي. القرآن والتنظير الاقتصادي، **مجلة منبر المعاصرة**، يوليو/ أكتوبر 1998، العدد 451-452، السنة التاسعة والثمانون، القاهرة.

العلمية، وإنما تتواصل لدراسة مدى الانحراف الواقعي وعوامله ثم كيفية إزالته، طبقاً لما سبق تحديده من هدف لعلم الاقتصاد الإسلامي. ومعنى ذلك أننا كما نعرض النظرية على الواقع نعرض الواقع على النظرية ونحاكمه في ضوئها. ولنا أن نتساءل هنا هل حقاً قام التنظير في الاقتصاد المعاصر على أساس من الواقع؟ بمعنى أن الباحث كان ينظر أولاً في الواقع ثم ينطلق منه إلى بناء نظرياته أم أن ما جرى عليه التظير في العديد من الحالات هو الانطلاق من فروضه طبقاً لرؤية الباحث وتوجيهاته فيقيم ما يقيمه من نظريات ثم يقوم لاحقاً بعرضها على الواقع أو بعبارة أصح يقوم بفرضها على الواقع، فمثلاً هل كان الواقع هو أساس نظرية أجر الكفاف؟ أم هو الانصياع للنموذج الرأسمالي المرغوب والذي يشدد على وضع الإمكانات المالية في يد الرأسمالي؟ فتجيء النظرية لتتواءم مع هذا المقصود، قائمة على بعض الافتراضات النظرية البعيدة عن الواقع، بدليل أنه سرعان ما تدفع هذه النظرية أو تلك بمخالفتها للواقع، وفي ذلك يقول الدكتور رفعت المحجوب: "بعد أن خلصت المدرسة التقليدية من إقامة نموذجها من الإنسان الاقتصادي رتبت على هذا الفرض - ويلاحظ أنه أبعد ما يكون عن الواقع- كل القوانين الاقتصادية، ولاعتقاد هذه المدرسة في عمومية هذا الفرض خلعت على هذه القوانين صفة العمومية". ثم ينقل عبارة نقد لاذعة لمارشال لهذه المدرسة وهي "وكأ ا صاغت من منطق صناعي لوحة زيتية للعالم الحقيقي، وصاغت ما يجب أن يكون صورة لما هو كائن.. فكأن المدرسة التقليدية قد خلصت إلى مقدمات بطريقة التجريد، ثم رتبت عليها نتائج شكلت نظريتها ترتيباً منطقياً بطريقة الاستنباط دون الالتجاء إلى الواقع. وإذا حدث ولجأت إلى المقابلة بعد النتائج المنطقية التي ترتبت على المقدمات من ناحية والوقائع من ناحية أخرى فإن ذلك لم يكن إلا لتقدير الوقائع في ضوء النظرية لا لتقدير النظرية في ضوء الوقائع".

وأهمية هذا الاعتراف تتبدى بوضوح إذا علمنا أن هذا هو فحوى كلام الاقتصادي الشهير مارشال نقله عنه د. المحجوب. ولم يقف هذا الاعتراف عند حد المدرسة التقليدية وإنما تجاوزه إلى المدرسة التقليلدية الحديثة أو الحدية والتي يعود إليها معظم مقولات علم الاقتصاد المعاصر. فهي الأخرى باعتراف المحجوب لم تلجأ إلى الواقع إلا نادراً.[5]

5 المحجوب، رفعت. **الاقتصاد السياسي- الكتاب الأول**، القاهرة: دار النهضة العربية 1964، ص 37-38.

ويطرح القضية نفسها اقتصادي غربي معاصر هو روبرت كارسون، مشيراً إلى ما هنالك من تعصب عجيب للمقولات الاقتصادية النظرية على حساب ما عليه الواقع فعلاً. وكيف أ م عند اصطدام نظريا م بالواقع يتمسكون بنظريا م ويرفضون الواقع! "ما الدليل الذي يسند الادعاء بأن السلوك البشري مستمد من غريزة تعظيم المنفعة؟ وكيف يمكن لعقلية صاحب متجر إنجليزي من القرن الثاني عشر أن تكون نموذجاً لسلوك اجتماعي واقتصادي عام؟ لم تجد هذه الأسئلة وما يرتبط ا من تساؤلات إجابات مقنعة إلا في النادر. لقد أفضى خوف بعض الاقتصاديين من دحض ادعاءا م بالحقيقة العلمية إلى الخروج عن جادة العقل. فعندما سئل جوزيف شومبيتر -المدافع العظيم عن الاقتصاد الكلاسيكي لجيل مضى- عن موقفه إذا دحض الدليل التجريبي الدامغ منطقه وتحليله الشافيين، أجاب دون تردد أنه سيتمسك بنظرياته، لأ ا هي التي تمثل الطابع العلمي لا البيانات التجريبية.[6]

ما نريد قوله هنا أن التشدد الكبير الذي يبديه الاقتصاديون في صدر صفحات مؤلفا م بخصوص عملية التنظير والاعتماد الرئيسي فيها على الواقع هو أمر فيه مبالغة من حيث ما جرى ويجري عليه العمل العلمي فعلاً.

وأمامنا مخرج آخر يتمثل في عرض ما نتوصل إليه من قوانين ونظريات من خلال المنهج الاستنباطي على الواقع، لكنه ليس الواقع المعاصر، وإنما هو واقع إسلامي وقع وحدث فعلاً في تاريخنا، فلقد تواترت الأخبار عن العديد من الأفراد وا تمعات التي كان سلوكها الاقتصادي غير بعيد عن النموذج الإسلامي. أو بعبارة أخرى كان الواقع إسلامياً بغير جدال، فلم لا نحاكم ما نصل إليه من خلال هذا الواقع؟ إن مشكلة النظرية -أية نظرية- هي في عجزها عن تفسير الواقع ووصفه. والنظرية الاقتصادية الإسلامية لا تنصرف إلى وصف سلوك المسلمين المعاصرين بالذات وتفسيره، وإنما هي تقوم بوصف سلوك المسلم الحقيقي وتفسيره. وعندما تصدق في ذلك حتى ولو كان هذا المسلم غير موجود الآن لكنه قد وجد فعلاً في زمن مضى فإن النظرية تكون قد أدت هذه المهمة. وهناك مخارج يمكن للبحث في الاقتصاد الإسلامي أن يسلكها في ظل الواقع القائم.

---

6 كارسون، روبرت. **ماذا يعرف الاقتصاديون..؟** ترجمة د. دانيال عبد الله، القاهرة: الدار الدولية للنشر، 1994م، ص 42.

ثم ما مدى صدق مقولة إن الواقع المعاصر غير إسلامي؟ إن ذلك يتوقف على تحديد المقصود بالإسلامي، فإن كان ما توفرت فيه كل الأحكام والآداب والأخلاق الإسلامية، فإن هذا الوصف لا يتحقق إلا نادراً. والحمد لله فإنه لم يقل أحد من علماء المسلمين بذلك، أخذاً من النصوص الإسلامية ذا ا. فيقول تعالى: فاتقوا الله ما استطعتم (التغابن: 16)، ويقول ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا، فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله (فاطر: 32)، وقال ﷺ: "سددوا وقاربوا" (البخاري). والمعروف أن الإسلام لا يزول عن الإنسان لارتكابه بعض المحرمات أو تقصيره في بعض الفرائض، ناهيك عن المكروهات والمستحبات. ونحن في دراستنا الاقتصادية لسلوك المسلم لن نفتش عن المسلم الورع السابق بالخيرات ونتخذ منه وحدة للدراسة، لكننا نفتش عن المسلم العادي الذي يخطئ ويصيب، ويلتزم وأحياناً لا يلتزم. وقد فصل أحد الباحثين القول في ذلك تفصيلاً طيباً.[7] وانتهى إلى أن الواقع الذي ينبغي التعويل في وضع النظريات والقوانين هو الواقع العادي، وليس هو الواقع المثالي الذي يلتزم بكل شيء حتى ما كان داخل نطاق المندوب والمكروه. وإنما يعول على الواقع المثالي فقط عند تحديد الوضع الأمثل الذي نحرص ونسعى إلى الوصول إليه دون أن نكون ملزمين شرعاً بذلك. وما بالنا نبالغ في ذم الواقع، أليس هناك الجمهور الغفير من المسلمين الذين يؤدون الزكاة ويرفضون الربا والغش والاحتكار والظلم وبخس الناس حقوقهم وأموالهم ويبذلون بعض ما لديهم للفئات المحتاجة وللمصالح العامة ويعتدلون في استهلاكهم ويحرصون على أن يكون طيباً.. إلخ؟

يبقى بعد ذلك إلقاء نظرة سريعة على التنظير بمفهومه الواسع، وهنا نواجه بالعديد من المسائل، والتي منها ما يتعلق بكل علم الاقتصاد الإسلامي وتبويباته وتفريعاته، والأمر هنا أمر اتفاق واصطلاح بين الاقتصاديين، والمهم هو الوفاء بالغرض من ناحية، والتماسك الفني واستيفاء مقتضيات منهجية العلوم من ناحية أخرى، ولا يضير بعد ذلك أن يكون مماثلاً في ذلك للاقتصاد الوضعي أو مغايراً. والتفريع من حيث طبيعة الوحدة محل الدراسة قد يكون له وجه، فهناك الوحدات الأساسية وهناك الوحدات الكلية وهناك الوحدات

7 الثمالي، عبد الله. الاقتصاد الإسلامي بين النقل والعقل، **مجلة البحوث الفقهية المعاصرة**، السنة السادسة، العدد 24، 1995.

العامة، ولذلك فمن المقبول قيام فرع للاقتصاد الجزئي وآخر للكلي وثالث للاقتصاد العام. وقد يكون من المفيد طرح بعض التنبيهات والتي منها أن الوحدة الأساسية إن تمثلت أساساً لدى الاقتصاد الوضعي في الفرد فإ ا تتمثل في الاقتصاد الإسلامي في الأسرة أو العائلة، أي الفرد ومن يعوله، فعند الاستهلاك يراعى الفرد ومن يعول وأيضاً عند الإنتاج ينظر للفرد ومن يعول، بمعنى أن على الفرد أن ينتج ويكتسب لا بقدر ما يفي بحاجته فقط، وإنما ما يفي بحاجته ومن يعول، والحال كذلك عند الإنفاق على الغير وعند المشاركة في تحمل الأعباء العامة. وتبعاً لذلك فقد يكون هناك مترتبات جديدة في التحليل والنتائج والسياسات.

الملاحظة الثانية تتعلق بعلاقة الاقتصاد الجزئي بالاقتصاد الكلي، فالمعروف اقتصادياً أن بين الاثنين في الاقتصاد الوضعي قدراً كبيراً من التباعد في الأهداف والغايات والمنطلقات، ويرجعون ذلك إلى عوامل عديدة ليس هنا مجال التعرض لها.[8] والمهم أن العلاقة في إطار الاقتصاد الإسلامي هي علاقة تكامل وتناغم، فكلاهما محكوم بمبادئ واحدة، وبالتالي فإن الروح السارية فيهما روح واحد. فكما أن غاية الاقتصاد الكلي تحقيق التوظيف الكامل للموارد والاستقرار الاقتصادي فإن هذه الأمور لا تغيب عن غاية الاقتصاد الجزئي.

ومن حيث المصطلحات فإن من حق الاقتصاد الإسلامي أن يستخدم المصطلحات الشائعة في الاقتصاد الوضعي، والمهم قيام مناقشات علمية جادة لهذه المفاهيم والمصطلحات بغية التعرف على أبعادها ومرتكزا ا بحيث لا تصطدم بالتوجيهات الإسلامية، وبحيث إذا كانت تحمل قدراً من ذلك في ضوء الاستخدام الغربي لها مثل المنفعة والرشد والعدل في الثمن والأجر، فإ ا لا جر حيث إ ا مصطلحات إسلامية لكن يشار إلى ذلك حتى يكون القارئ على بينة من الأمر. ومع ذلك فمن المهم، بل في بعض الأحيان يكون من الضروري استخدام المصطلحات الإسلامية الاقتصادية. وبالتأكيد سوف يظهر العديد من هذه المصطلحات مثل: الكرم والسخاء والجود والإصلاح والفساد والاستخلاف والتدبير والخيلاء والمن والسحت والبخس، وغيرها. ومن المتوقع أن يحدث استخدام هذه المصطلحات بما لها من مضامين ذات طابع إسلامي خاص تعديلات وتطويرات عديدة في

---

8 شابرا، محمد عمر. **ما هو الاقتصاد الإسلامي**؟ المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، 1996، ص 24 وما بعدها.

المقولات الاقتصادية. كذلك فإنه لا حرج بل قد يكون من الضروري استخدام الاقتصاد الإسلامي للعديد من الأدوات التحليلية والأساليب البحثية المستخدمة في الاقتصاد الوضعي. طالما كانت معبرة تعبيراً جيداً عن الفكرة المطروحة.[9]

رابعاً: علم الاقتصاد الإسلامي وتعدد الرؤى والتعرض للأخطاء

هذه قضية على درجة كبيرة من الأهمية، وسوء الفهم لها يرتب نتائج لها خطورتها على مسيرة البحث في علم الاقتصاد الإسلامي. ويفهم بعض الباحثين أنه طالما نحن أمام اقتصاد إسلامي فنحن بالضرورة أمام رؤية واحدة وموقف واحد، وذلك لأن للإسلام موقفاً واحداً حيال أي قضية. ومعنى هذا أنه من غير المتصور وجود أكثر من رأي أو اتجاه حيال مختلف المسائل الاقتصادية. ونحب أن نؤكد أن هذا الفهم غير صحيح. وعلينا أن نتفهم بعمق ووضوح أننا في علم الاقتصاد الإسلامي أمام رؤية بشرية واجتهاد بشري، حتى ولو كنا في مجالات ذات طابع مذهبي، حيث إن المدون والمكتوب هو استخلاص واستنباط من الأصول الشرعية، والناس متفاوتون في المقدرة على الفهم والاستنباط بل ومتفاوتون في معرفة هذه الأصول الشرعية والإحاطة بها. ومن ثم فمن الطبيعي أن تجيء الرؤى متنوعة متعددة. ولا يعني ذلك أن المرجعية الشرعية متعددة متنوعة. بل هي مرجعية واحدة. فقد يرى بعضهم أن النظرية أو السياسة النقدية القائمة على كذا هي الأقرب إلى هدي الإسلام، بينما يرى البعض الآخر غير ذلك. إننا لا نختلف على القواعد والأصول والموجهات، فهذه ثوابت لا خلاف حولها، وإنما نختلف داخل هذه الأصول والقواعد، قد نختلف داخل النظام المزدوج للملكية، ولكننا لا نختلف على هذا النظام. وقد يكون مصدر الاختلاف هو تغاير الظروف المحيطة بالحالة موضوع البحث من كاتب لآخر، وقد يكون مصدره تنوع الفهم وتمايزه. وهكذا فنحن أمام وحدة كبرى تحتوي على العديد من التنويعات. وعلينا ألا ننزعج من هذا التعدد في الرؤى بل نشيد به ونقدره، فلقد وقع في العلوم الشرعية كالفقه والتوحيد وغيره. وعلينا بالدرجة نفسها من الوضوح والثبات ألا

9 دنيا، شوقي. **النظرية الاقتصادية من منظور إسلامي**، الرياض: مكتبة الخريجي، 1984م، ص 43 وما بعدها.

ن عج من تعليق بل سخرية بعض الاقتصاديين المعارضين عندما يجدون نوعاً من تعدد الرؤى فنسمع منهم أين هو الاقتصاد الإسلامي؟ وهل هناك إسلامان؟!

ولا شك أن هذا الموقف غير مقبول إسلامياً، كما معروف، وكذلك غير مقبول علمياً، فالعلم أي علم يحتمل بل ويتسع للعديد من المدارس والنظريات المتعارضة، وهذا مشاهد بوضوح في علم الاقتصاد المعاصر.

إذن الأمر في الاقتصاد الإسلامي يتسع للرأي والرأي الآخر، ويترتب على ذلك عدم صحة تسفيه المخالف في الرأي، والتعصب الذميم للرأي والرفض المطلق للرأي المغاير. لقد اتسعت العلوم الشرعية لذلك بصدر رحب، وهي أقرب بطبيعتها إلى الوحدة من علم الاقتصاد، فكيف يضيق الاقتصاد بذلك؟! إن عملية التقويم والنقد للأفكار والآراء المطروحة أمر وارد، بل وضروري، لكن ذلك شيء والرفض المطلق للرأي المغاير شيء آخر. وما أجمل وما أدق عبارة الفقهاء رحمهم الله "قولي صواب يحتمل الخطأ وقول غيري خطأ يحتمل الصواب".

وهذا يجرنا إلى مسألة ذات صلة وهي مسألة ورود الخطأ في مقولات علم الاقتصاد الإسلامي. وطالما سلمنا بأن هذه المقولات من حيث صياغتها وتحليلها والقول ا عمل بشري فهي عرضة للخطأ، ولا حرج في ذلك. أليس في كتب الفقهاء العديد من الأحكام الخاطئة، ألم نسمع كثيراً عند تناول الآراء الفقهية المختلفة في مسألة من المسائل أن فلاناً يرى كذا وهو خطأ. ومن عظمة الإسلام أنه في ا ال العلمي يحترم الخطأ العلمي بل ويثيب على الجهود المبذولة والتي أوصلت إليه "من اجتهد فأصاب فله أجران ومن اجتهد فأخطأ فله أجر"، وما ذلك إلا إدراكاً منه لحقيقة العلم البشري وحدوده وحدود طاقة الإنسان وقدراته العقلية. وبالطبع فإن هذه الأخطاء والتي قد تجري في ثنايا علم الاقتصاد الإسلامي لا علاقة لها من قريب أو بعيد بالإسلام نفسه. فهو معصوم من الخطأ، فنحن في علم الاقتصاد الإسلامي أمام فهم للإسلام ولسنا أمام الإسلام. وقديماً عرضت مسألة لعمر عليه السلام فأبان وجه الحق فيها، حيث كتب كاتب له بعد بيان حكم مسألة ما، هذا حكم الإسلام في هذه القضية. فأمره عمر بتغيير ذلك إلى هذا حكم وفهم عمر للإسلام،

قائلاً له: هذا فهمنا، ولا ندري أوافق الإسلام أم لا.[10] وهذا فهم عمري سديد لحديث الرسول ﷺ، والذي فيه يقول لقادة السرايا: ".. وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن ت لهم على حكم الله فلا ت لهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا".[11]

وسوء الفهم في هذه القضية أثّر سلبياً في تطوير البحث في الاقتصاد الإسلامي، حيث أحجم بعض الباحثين عن استخدام بعض الأدوات التحليلية وبعض الأساليب، مثل النظرية، فقد رفضوا استخدامها بحجة أ ا تحتمل الصواب والخطأ. بل إن بعضهم أحجم كلية عن بذل أي جهد فكري في مجال الاقتصاد الإسلامي خوفاً من الوقوع في الخطأ، والقول على الإسلام بما ليس فيه. وكل ذلك غير صحيح شرعاً، طالما أن الفرد قد توفرت له بقدر مناسب معرفة بالهَدي الإسلامي من مصادره المتنوعة، والتزم قواعد البحث العلمي. وإننا نتفق مع من قال: "إن النظريات العلمية المتخصصة الموجهة إسلامياً وإن استمدت مسلما ا وأطرها العامة من التصور الإسلامي إلا أ ا ليست في نفسها وحياً منـزلاً، وإنما هي بالضرورة مشتملة على اجتهادات وأفكار بشرية ضمن مكونا ا الرئيسية، فهناك اختيار من الباحث لبعض الآيات والأحاديث واستبعاد لبعضها، وهناك اختيار لتفسيرات معينة. وفي كل ذلك قد يرد الخطأ".[12]

---

10 الإمام الباجي، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، ولفظه فيه "كتب أبو موسى عن عمر (هذا ما أرى الله عمر)، فأنكر عليه عمر، وقال: اكتب (هذا ما رأى عمر. فإن يك خطأ فمن عمر)، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986، ص 712.

11 مسلم: **صحيح مسلم في شرح النووي**. بيروت: دار الفكر، ط13، باب الأقضية، حديث 3240، ج12، ص13.

12 رجب، إبراهيم. منهج التوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية، **مجلة المسلم المعاصر**، العدد 80، 1996م.

العلوم الشرعية بين المدارسة والممارسة

د. أحمد الريسوني*

لعلّه من المناسب قبل الخوض في شعاب هذا الموضوع وتفاصيله أن أبين المعاني التي أرمي إليها من استعمال كلمتي "المدارسة" و "الممارسة".

المدارسة هي التعلم دراسة وتدريساً وهي مذاكرة العلوم وتحصيلها من بطون الكتب أو تلقيها من أفواه العلماء في حلق العلم وغير ذلك من أساليب التعلّم وطرائقه.

وأما الممارسة فهي تنـزيل العلم النظري على الواقع وتطبيقه معالجةً لقضايا الواقع ونوازله وحوادثه ووقائعه.

ويدور هذا البحث حول مدارسة العلوم الشرعية ومدى حاجتها إلى الممارسة، فقد انصرف المهتمون بالعلوم الشرعية من العلماء والأساتذة والباحثين في الجامعات وغيرها من دور التعليم ومراكز البحث إلى الاكتفاء بالمدارسة دون الممارسة لذلك لابد من الدعوة إلى تصحيح هذا الوضع الذي أفرز سمات سلبية ثلاث هي:

السمة الأولى: طغيان المدارسة وندرة الممارسة بينما يفترض أن تكون الممارسة مواكبة ومتوازنة مع المدارسة النظرية. وسأقدم فيما بعد اقتراحات تعكس التوازن المطلوب بين الأمرين وترمي إلى إعادة الاعتبار إلى الممارسة.

السمة الثانية: الانغماس في التاريخ والانسلاخ من الواقع. فالدراسات الإسلامية، والعلوم الشرعية كما يجري تدريسها والتأليف فيها والكلام فيها، منغمسة أو منغمس أهلها في التاريخ منسلخون عن الواقع، فمثلا الفقه الإسلامي الذي يدرس اليوم هو في معظمه فقه تاريخي لا يعالج قضايا العصر ومشكلاته.

---

* دكتوراه في أصول الفقة من جامعة محمد الخامس بالرباط 1994، وأستاذ أصول الفقه ومقاصد الشريعة في كلية الآداب بالرباط

أنا لا أتحدث عن النصوص ومقتضيا ا الواضحة واستنباطا ا الصحيحة، هذه نصوص شرعية لها مكانتها الدائمة، ولها أيضا صلتها بالتاريخ وتفاعلها معه. ولكني أتحدث عما وضعه الفقهاء والأمراء والقضاة عبر التاريخ، من مؤلفات وفتاوى وأحكام وتحليلات، وعما وضعوه من علاجات لمشكلات مجتمعا م وعصورهم، فهذا تاريخ... وحين نكثر منه أو نغرق فيه أو ننغمس فيه ونعتمد عليه، فنحن نعيش في التاريخ والعيش في التاريخ لا يعني أننا نحيا الحياة الإسلامية المطلوبة. فحينما نقرأ اليوم مثلا عنوانات أبواب الشركات، نجد الفقهاء أو مدرسي الفقه إلى اليوم يتحدثون عن صيغ البيوع وعن الشركات وأنواعها، كما وجدت قبل عشرة قرون أو أكثر، وكأن هذه الأشكال من البيوع والشركات نزل ا الوحي. كشركة العنان، وشركة المفاوضة، وشركة الذمم، وشركة الأعمال، والمزارعة، والمزابنة، والمحاقلة، والمخابرة، والمهايأة، وغيرها من أنماط المعاملات التجارية والزراعية التي هي حتى بأسمائها إنتاج تاريخي اجتماعي، فالفقهاء في زما م نظروا في معاملات الناس تلك بأسمائها وأشكالها وتفاصيل عقودها، فقالوا هذا يجوز وهذا لا يجوز، وهذا ممكن ويشترط فيه كذا...، ليصححوا ويوجهوا واقعا معيشا لا هم صنعوه ولكن صنعه ا تمع عبر التاريخ.

فإذا نحن اليوم أردنا أن نكون على منهاج أولئك الفقهاء حقاً، فعلينا أن نأتي إلى الشركات القائمة وإلى المعاملات المالية والتجارية القائمة وإلى المعاملات الفلاحية القائمة الآن. ننظر فيها وندرسها بمنطق العدل، وبمنطق النصوص، والنصوص في هذا ا ال جماعها أ ا تلغي الغرر وتلغي الظلم، وتمنع التخاصم والتظالم فهذا هو مرامها، فإذا وجدنا ما هو كائن يسود فيه الغرر والفساد من الناحية الشرعية فيجب أن نقدم حلولا وأشكالا جديدة وصياغات جديدة تحقق الصحة الشرعية والمقاصد الشرعية، هذا هو العيش في الواقع. وأما أن نأتي ونقول الشركة هي كذا، وفيها خمسة أنواع هي كذا وكذا... مما هو إنتاج مجتمعات قديمة، ومما هو اجتهاد وتأطير فقهي لفقهائنا المتقدمين، فهذا بعض ما أعنيه بالانغماس في التاريخ إلى درجة توهم الدارسين، وقد يكون إلى حد اليقين، أن هذا هو الإسلام وهذا هو الفقه الإسلامي الذي يجب علينا العمل به ومن خلاله. مرارا وجدت الفقهاء يدافعون عن هذه الأشكال من الشركات ومن المعاملات على أساس أ ا هي الصيغ الإسلامية، وأ ا هي نظم الحياة الإسلامية وأن العمل ا هو عمل بالشريعة

الإسلامية، بينما هي إنتاج وإفراز عفوي تاريخي للحياة البشرية وللمجتمعات العربية والإسلامية، جاء الفقهاء والأمراء والقضاة وا تهدون عموما فوضعوا الأحكام الشرعية التوجيهية لتلك المعاملات التي لم يصنعها الفقهاء ولا صنعها الإسلام ولا نزل ا. فدراستها ودراسة الاجتهادات الوقتية الخاصة ا هي بالدرجة الأولى دراسة للتاريخ. فهي اليوم تاريخ وليست شريعة دائمة لنا ولمن يأتي بعدنا. وهي ليست فقها لنا ولواقعنا. فالفقه الحقيقي هو ما ننتجه اليوم لواقعنا.

مثال آخر في هذا ا ال، حينما نأخذ كتاب الأموال لأبي عبيد وأمثاله، وعامة كتب السياسة الشرعية.. يمكن أن تقرأها من أولها إلى آخرها، فلا تجد إلا عشر صفحات أو عشرين صفحة هي مقتضيات شرعية، إما نصوص وإما مقتضيا ا الواضحة، أما الباقي فتفاصيل و وصف لما كانت عليه التدابير السياسية والمالية والتنظيمات الإدارية للدولة يومئذ، يصفو ا ويناقشو ا ويحكمون عليها بمقتضيات ثقافتهم وتجربتهم وواقعهم وحيثيا م، بمعنى أنه إذا استثنينا من كل كتاب عشر صفحات أو عشرين، فنجد الباقي إنما هو تاريخ النظم الإدارية، تاريخ التجارب السياسية، التي نحن في حِل منها تماما، حتى ولو عدها المتقدمون صيغا شرعية ودائمة.

نموذج ثالث من الفكر التاريخي الذي ما زال يقدم للناس على أنه من صميم الإسلام ومن صميم عقيدة الإسلام، نقرأ مثلا في كتيب للعلامة الشيخ عبد العزيز بن باز عن (العقيدة الصحيحة)، حيث يقول رحمة الله عليه متحدثا عن عقيدة أهل السنة "ويعتقدون أن أفضلهم -أي الصحابة- أبو بكر الصديق، ثم الفاروق، ثم عثمان ذو النورين، ثم على المرتضى، رضي الله عنهم أجمعين، ويمسكون عما شجر بين الصحابة، ويعتقدون أ م في ذلك مجتهدون..."[1] وكل هذه "المعتقدات" ولّدها التمذهب الذي جاء فيما بعد وهي مجرد آراء وتقديرات، أو في أحسن الحالات استنتاجات واستنباطات قد يكون بعضها راجحا، ولكنه على كل حال لا يدخل في مسمى "العقيدة"، وإلا أصبحنا كالشيعة الذين أدخلوا الإمامة وعددا من أحكامها في باب العقيدة، وأي بأس على مسلم يرى -مثلا- أن عليا أفضل من عثمان؟ ولو أني أرى أن الخوض في مثل الشأن إنما هو تكلف وفضول.

---

[1] بن باز، عبد العزيز. **العقيدة الصحيحة و ما يضادها**، شوال 1412-د.ن.، (ص20).

وأي بأس كذلك على من خاض في نزاعات الصحابة رضي الله عنهم، مع كامل التقدير لهم والأدب معهم، وبموضوعية علمية نزيهة؟ هل هو مبتدع؟ هل هو خارج عن "العقيدة الصحيحة"؟! (ثم يتابع الشيخ رحمه الله حديثه عن أهل السنة وعقيد م فيقول: "ويتبرؤون من طريقة الروافض الذين يبغضون أصحاب رسول الله ﷺ ويسبو م ويغلون في أهل البيت..."[2] وهذا أيضا مجرد إدخال للتاريخ في العقيدة، أو هو إدخال للعقيدة في التاريخ، وربما دخلت هنا حتى الجغرافية.(مجاورة الأقطار والمناطق الشيعية) وبالمناسبة فإن مصطلح العقيدة هو نفسه مصطلح تاريخي لا مصطلح شرعي!

وأنا أتساءل: هل الصحابة والتابعون الذين لم يعرفوا الروافض، هل عقيد م ناقصة؟، وهناك اليوم عشرات الملايين من المسلمين -وربما مئات الملايين- لم يسمعوا قط مصطلح الروافض ولا علموا عنهم شيئا، فهل يجب عليهم التبرؤ من الروافض حتى يدخلوا "في العقيدة الصحيحة التي بعث الله ا رسوله محمدا ﷺ -والتي- هي عقيدة الفرقة الناجية من أهل السنة والجماعة..."؟ [3] هل هؤلاء المسلمون ليسوا من أصحاب العقيدة الصحيحة الموصوفة !

ثم لو تركنا هذا المصطلح التاريخي (العقيدة) وغموضه وتشويشه، واستعملنا المصطلحات الشرعية مثل (الإيمان)، هل سيأتي من يقول لنا: إن الإيمان يدخل فيه تفضيل الصحابة بعضهم على بعض؟ ويدخل فيه الامتناع عن التحدث فيما شجر بين الصحابة؟ ويدخل فيه معرفة الروافض والتبرؤ منهم؟

لا أظن أحدا –حينئذ- يجرؤ على شيء من هذا، لأن "الإيمان" عرفه الشرع وفصله في آياته وأحاديثه!

السمة الثالثة: من سمات بعض العلوم الشرعية اليوم هي الانسياق خلف الذهنيات والابتعاد عن التطبيقات أو العمليات، أي الأمور العلمية. نجد العالم في مؤلفه أو في دروسه يسترسل مع مقتضيات الذهن التي قد يكون فيها شيء من الصواب ومن المنطق ا رد، ولكن أيضا قد يكون فيها -وهذا هو الواقع- من التسلسل الوهمي الشيء الكثير، لأن

2 المرجع السابق ص20.

[3]3 المرجع السابق ص21

مصداقية التفكير ومصداقية الذهن ومصداقية المنطق ا رد هو الواقع، هو الحياة، هو الممارسة، وهو التطبيق. وحينما ينقطع التطبيق في أي قضية أو أي علم من العلوم نجد أن المفكرين أو العلماء أو الأساتذة أو الباحثين يمشون في دروسهم وفي مؤلفا م مع مقتضيات خيالية بعيدة عن الواقع. سأعطيكم بعض النماذج من المسارات الذهنية التي تنقطع عن الواقع وتبقى مستمرة حتى تأتي بالعجائب والغرائب. مثلا نقرأ في كتاب أبي الحسن الأشعري (مقالات الإسلاميين). وأبو الحسن الأشعري هو من هو، يقول في مسألة مصير البهائم يوم القيامة ما يلي: "قال قوم إن الله سبحانه يعوضها في المعاد وأ ا تنعم في الجنة وتصور في أحسن الصور فيكون نعيمها لا انقطاع له (تسويتها مع أهل الجنة من البشر!)

وقال قوم: يجوز أن يعوضها الله سبحانه في دار الدنيا، ويجوز أن يعوضها في الموقف، ويجوز أن تكون في الجنة. وقال جعفر بن حرب والإسكافي: قد يجوز أن تكون الحيات والعقارب وما أشبهها من الهوام والسباع تعوض في الدنيا أو في الموقف ثم تدخل جهنم، فتكون عذابا على الكافرين والفجار. (أي لا تدخل في التعذيب ولكن تدخل ليعذب ا) ولا ينالهم من ألم جهنم شيء كما لا ينال خزنة جهنم.

القول الرابع في المسألة: قد نعلم أن لها عوضا ولا ندري كيف هو.

والقول الخامس: إ ا تحشر وتبطل"[4]

مثال آخر هو موضوع صفات الله تعالى الذي هو العمق الحقيقي لإيمان المؤمن وا ال الذي يتسامى فيه فقه المؤمن ويرتقي في معرفته الإيمانية، فكيف آل الأمر في معرفة الصفات؟ مباحث ومسائل طويلة عريضة في عامة كتب المتكلمين أو كتب ما يسمى بالعقيدة: الله تعالى هل هو جسم؟ أو هو ثابت أو متحرك؟ هل هو في مكان أو في غير مكان؟ أو في كل مكان؟ وكيف استوى على العرش؟ وهل في ذلك تماس بينه وبين العرش الذي استوى عليه؟ وهل حملة العرش يحملون الذي استوى على العرش؟! مثل هذه الأسئلة لا مكان لها إلا حينما يصبح الإنسان علمه علما ذهنيا أو خياليا. أيضا هل يدخل في قدرة

---

[4] الأشعري، أبو الحسن.**مقالات الإسلاميين**، تحقيق محمد محي الدين، ط 2، 1985/1405، ج1، ص293-294.

الباري قدرته على الظلم؟ وهل هو عالم بعلم قائم بذاته، تام لا يزيد ولا ينقص، أم أن علمه يزيد ويتجدد بتجديد الإرادة والفعل والواقع إلى آخره...؟

فلولا الذهاب مع الذهنيات، والابتعاد عن الواقع، فهل هذه مشاكلات تشغل الناس في دينهم أو دنياهم؟ هذا هو السؤال. الإشكالات التي يجيب عنها العالم يجب أن تكون إشكالات حقيقية وتساؤلات حقيقية وقعت له أو وقعت للناس بشكل طبيعي لا مصطنع. فهل هذه أسئلة الناس عامة؟ لا أبدا. بل هذه من مختبرات المتكلمين، فهي التي أنتجت مثل هذه القضايا. حينما وضعوا مختبرات لصفات الله، ومختبرات للقضاء والقدر. ومختبرات للميزان والصراط، وحينما جعلوا هذه المختبرات مغلقة مظلمة، أنتجوا مثل هذه القضايا وغاصوا في متاها ا. هذه السمة يمكن أن نعبر عنها بتعبير آخر وهو غلبة المنحى الجدلي على المنحى العملي. بل أكثر من هذا حل المنحى الجدلي محل المنحى العملي. وأعبر عن هذا الانحراف المنهجي تعبيرا يسهل حفظه ويسهل فهمه، وهو أن (منهج خلق القرآن حل محل منهج خلُق القرآن)، (الخاء الأولى بالفتح والثانية بالضم). حينما سئلت عائشة عن رسول الله ﷺ، قالت كان خلقه القرآن، إذن المنهج النبوي في التعامل مع القرآن هو (منهج خلق القرآن) أي هي أخلاق القرآن لنتخلق ا. لكن المتكلمين أو المنهج النظري الذهني أعطانا (منهج خلق القرآن) ما قيمة هذه القضية (قضية خلق القرآن)، التي تصارع الناس حولها طويلا وعانى العلماء بسببها كثيرا وكانت محنة وفتنة في تاريخ المسلمين العلمي والثقافي وحتى السياسي؟ هذه قضية لا قيمة لها في الدين ولا وجود إلا في أذهان الذين غرقوا في مختبرات الجدل وسيطرت عليهم عقلية خلْق القرآن بدلا عن عقلية خلق القرآن.

فإذا بقينا على هذا المنوال فستتحول العلوم الشرعية إلى علوم متحفية تاريخية. فالعلوم الشرعية كما تدرس وكما تدرس وتتداول، ذات طابع متحفي هو الغالب عليها. والحقيقة أن هذه العلوم ا ردة والعلوم الذهنية البحتة لا مكان لها ولا شرعية لها في الإسلام إلا بمقدار ما يكون لها من أثر. ليس في الإسلام علم مجرد لا أثر له ولا عمل معه. ولذلك نجد المقولة التي يقولها علماؤنا منذ القديم "العلم إمام العمل" إذن هناك علم وعمل متلازمان.

صحيح أن الأولوية للعلم والأسبقية لاقرأ، لأن "**اقرأ**" قبل "قم"[5] فالعلم إمام العمل، لكن ليس هناك علم لا يؤم عملا ولا يقود عملا، العلم يقود ويوجه العمل ويضبط العمل، بل يطور العمل. إذن هناك دائما علم وعمل. ولكن أيضا مما ينبغي أن نلتفت إليه، أن العلم لا يستغني عن العمل من حيث هو علم. العلم الصحيح لا يستغني عن العمل. ولذلك العلم الذي ليس معه عمل لا يمكن أن يبقى علما حقيقيا. وحتى إذا كان في مرحلة معينة علما حقيقيا، يعني له قواعده القويمة وله منطق وله نمو وإنتاج، فإن هذه الصفات التي هي صفات العلم، تفقد إذا فقد العمل بذلك العلم. ويتحول العلم إلى خيال وأوهام وإلى علم متحفي، فإذا كان العلم إمام العمل، فالعمل أيضا محك العلم وموجه العلم وملهم العلم، أو محك النظر كما قال الإمام الغزالي.

يقول الإمام الشاطبي: "كل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل دليل على استحسانه، وأعني بالعمل: عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب شرعا".[6] ثم يقول في موضع آخر: "روح العلم هو العمل وإلا فالعلم عارية وغير منتفع به"[7] وينقل عن سفيان الثوري قوله: "العلم يهتف بالعمل فإن أجابه وإلا ارتحل."[8] يعني لم يبق علما، بل يصير وهما وجهلا وجدلا.

في مسألة كون العمل محك العلم، أنقل كذلك عن الإمام الشاطبي هذه الفقرة وأوضحها قليلا. يقول رحمه الله: "العلم المطلوب إنما يراد بالفرض، لتقع الأعمال في الوجود على وفقه من غير تخلف. أكانت الأعمال قلبية أو لسانية أو من أعمال الجوارح. فإن جرت في المعتاد على وفقه من غير تخلف فهو حقيقة العلم بالنسبة إليه. وإلا لم يكن بالنسبة إليه علما لتخلفه، وذلك فاسد لأنه من باب انقلاب العلم جهلا."[9]

---

5 الإشارة هنا إلى نزول قوله تعالى في بدء الوحي(اقرأ باسم ربك الذي خلق) (العلق: 1) وبعده (يا أيها المزمل قم الليل...) (المزمل: 1) (يا أيها المدثر قم فأنذر) (المدثر: 1).

6 الشاطبي، أبو إسحق. **الموافقات**، تعليق الشيخ عبد الله دراز بيروت: دار المعرفة للطباعة و النشر، د.ت.، ج1، ص 46.

7 المرجع السابق، ص 62.

8 المرجع السابق، ص 75.

9 المرجع السابق، ص99.

والمثال الذي جاء به لكي يبين كيف أن التطبيق والواقع محك ومختبر نختبر به التنظير العلمي، هو حينما كاتب أحد شيوخ المغرب (ولقد كنت بحثت في المعيار فإذا به هو أبو العباس القباب) فقال له هذا الشيخ المغربي: إن المريد أو السالك إذا كان في صلاته فشغله شيء من شو اغل الدنيا (ماله أو مزرعته أو تجارته أو دابته) فيجب عليه أن يتخلص منه لكي يصفي همته لصلاته ولربه.

الإمام الشاطبي يقول: هذا القول أشكل عليه، فراسل الشيخ المغربي مرة أخرى وقال له ما مفاده: يا سيدي هذا الكلام إذا أخذنا به وعملنا بمقتضاه، فإن على الناس أن يخرجوا -أي يتخلصوا- عن زوجا م وأولادهم وأموالهم. وهذا لا يمكن. إذن العمل نختبر به هذا القول الذي هو قول علمي نظري. نختبره بالعمل فنجده أمرا غير ممكن. غير قابل للتطبيق، غير مقبول حتى في الشرع، لأن هذا لم يفعله أحد من الأنبياء. ثم قال له في تمحيص أكثر، بل في تحد أكثر، قال له: أرأيت إن خرج من هذه الأمور كلها ثم جاء يصلي فشغله فقره وحاجته. وقال له إن كثيرا من الناس لا تشغلهم دوا م وأملاكهم، بل يشغلهم في صلا م أن أولادهم لا يجدون ما يأكلون. فماذا يعملون؟ إذا هذه الفتوى غير قابلة ائيا للتطبيق.

ومن الأمثلة التي أريد أن آتي ا فتوى بعض الناس الذين يفتون المسلمين في ديار الغرب،في أوربا و أمريكا،بحرمة الإقامة هناك. وبغض النظر عن بعض المستندات التي يعتمدون عليها ومدى سلامة فهمها و تطبيقها، لنأت إلى هذا الاختبار العملي الذي قاله الإمام الشاطبي. الآن إذا أردنا أن نطبق هذه الفتوى: فرنسا وحدها فيها من المسلمين خمسة ملايين. هذا التقدير الرسمي، والتقدير غير الرسمي يصل إلى ثمانية ملايين فأكثر. أما أمريكا فالمسلمون يصلون إلى سبعة ملايين وزيادة. وهكذا في الدول الغربية جميعاً ملايين المسلمين.

وأنا كنت في فرنسا قبل نحو عشرين سنة، وفي ذلك الوقت وجدت أحد الباحثين المغاربة المقيمين هناك يتحدث عن "أمة الإسلام" في فرنسا. وفعلا هناك أمة الإسلام في فرنسا، سواء من حيث العدد الضخم -بعض الأحياء السكنية في بعض المدن الفرنسية أصبحت مجتمعات عربية أو إسلامية. وهكذا في دول أخرى -أم من حيث مدى إمكانية قبول هؤلاء الملايين في بلدا م و دولهم و مجتمعا م الأصلية، أم من حيث المصالح الضخمة

التي لا تحصى لهؤلاء المهاجرين، دنيويا ودينيا... على كل حال يمكن أن نقول هناك عشرات المستحيلات إذا أردنا تطبيق هذه الفتوى، وهو تطبيق لا يفكر فيه وفي تداعياته ومتطلباته أصحاب الإفتاء النظري، أصحاب "العلم" المبتوت عن العمل وعن معيار العمل، أي أصحاب المدارسة من غير ممارسة.

الخلاصة

ما أريد أن أخلص إليه مما سبق، هو أن العلوم الشرعية لابد لنا في تناولها والتعامل معها من الجمع والمزج بين المدارسة والممارسة معا. لابد من إخراجها من الجدران المدرسية والأنفاق النظرية. فالعلوم الشرعية ليست فلسفة وعلوما فلسفية، وإن كانت الفلسفة نفسها اليوم بدأت تبحث وتجد لنفسها مسالك ومجالات عملية تطبيقية. أما العلوم الشرعية فهي بطبيعتها ومن بدئها جامعة بين النظر والتطبيق، بين القول والعمل، بين المدارسة والممارسة. فقد أنزل الله تعالى (اقرأ) متبوعة بـ (قم الليل..) و(قم فأنذر...). ولكي نعيد التوازن إلى التعامل مع العلوم الشرعية، ونعيد الاعتبار للممارسة والتطبيق، أدعو إلى الأخذ بجملة من الاقتراحات أقدمها فيما يلي:

في باب المدارسة

1. إبراز الصبغة العملية والأهداف العملية للعلوم الشرعية كافة، وذلك من خلال الدروس والمحاضرات والأبحاث والمؤلفات، فالإسلام لا يعرف علوما نظرية بحتة ولا يعترف ا.
2. جانب المدارسة في العلوم الشرعية يجب أن ينصب ويتركز على النصوص الشرعية المؤسسة والمؤطرة والموجهة لكل علم ولقضاياه، مع الاكتفاء من التراث بما يخدم مباشرة فهم النصوص وتحديد مدلولا ا.
3. دراسة المضامين العلمية التراثية، يجب أن تتركز على جوانبها المنهجية ونماذجها الإبداعية وما فيها من روح اجتهادية تجديدية.

4. يدرس تراثنا العلمي بمختلف فروعه وتخصصاته، وعبر مراحله وتطوراته وتفاعلاته التاريخية، في مادة أو مواد مستقلة اسمها (تاريخ العلوم الإسلامية). وذلك لكي يتاح لنا ولطلبتنا وضع هذا التراث العلمي والتعامل في إطاره وسياقه التاريخي.

في **باب الممارسة**

1. الاهتمام المستمر بقضية التطبيق وامتدادا ا في الحياة الفردية والجماعية، وذلك داخل الحصص النظرية التعليمية وخارجها.
2. صرف المضامين التدريسية والبحثية والتأليفية – قدر الإمكان – إلى معالجة مشكلات الواقع وقضاياه. وحتى إذا كان لابد للموضوع من جوانب نظرية وتاريخية، فليكن ولكن لتكن النتيجة تصب في مجرى الحياة ومستجدا ا ومتطلبا ا...
3. الإكثار من إجراء البحوث الميدانية التي تصف الواقع وتحلله وتقومه وتدرس الأسباب والمسببات والآثار والمؤثرات، وذلك فيما يندرج في رسالة الإسلام وعلومه، حتى نبقى في دائرة العلوم الإسلامية.
4. الأمثلة التوضيحية للمسائل الفقهية والأصولية والعقدية والتربوية والتفسيرية يجب أن تكون مأخوذة ومستوحاة من الواقع المعيش بدل الانحباس في أمثلة التاريخ البائد أو الاستدلال بالمُثُل الخيالية والافتراضية.
5. انخراط أهل العلوم الشرعية في مجاري الحياة والدخول في مواقع التطبيق والممارسة، كالقضاء، والسياسة، والاقتصاد، والإعلام، والإفتاء، وكل ما يجعلهم يباشرون ويعاينون ويحتكون مع ا تمع ومع الناس ومع مواقع التدبير والتسيير. وحينئذ فإن علمهم سيزداد وسيتعمق ويختبر ويقوم، وسيأخذ -بإذن الله تعالى- طريقه إلى التأثير والنفاذ.

قراءة في كتب الإمام الغزالي الأصولية

زينب طه العلواني*

الإمام الغزالي (450هـ-505هـ)

هو أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ولد في طوس من أعمال خراسان وكان أبوه يعمل بغزل الصوف ومن هنا سمي بالغزالي. عاش الإمام الغزالي في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري أي القسم الثالث من العصر العباسي، الذي يعد من أكثر الفترات السياسية اضطراباً، إلا أنه تميز أيضاً بنهضة علمية متفوقة ملئت فيه المكتبة الإسلامية بالآف المؤلفات في مختلف ا الات العلمية. يعد الإمام الغزالي موسوعة علمية تتنقل بين ساحات العلوم المختلفة فيدلو بدلوه في كل منها وكأنه المتخصص الفريد في ذاك العلم. ولقد رحل رحمه الله في طلب العلم إلى أماكن كثيرة وبقاع مختلفة، فجلس وأخذ العلم على أيدي مشايخ وعلماء كثيرين، وكان من أبرز مشايخه أمام الحرمين الجويني في الفقه وأصوله، والإمام النساج في التصوف، وأبو سهل الحفصي في الحديث وغيرهم كثير. ولقد جلس للتدريس في مدارس ومساجد عديدة ومن أهمها المدرسة النظامية في بغداد. وللإمام الغزالي في علم أصول الفقه مؤلفات مهمة منها: (المنخول) وهو من أوائل كتبه ويميل فيه إلى الإختصار، و(ذيب الأصول) ويميل فيه إلى الإطناب، و(شفاء الغليل) وهو كتاب يختص في التعليل، ثم كتاب (المستصفى) وهو أخر كتبه الأصولية وأنضجها فكرياً ويعد محصلة كتبه الأصولية ويأتي السؤال هنا ما الجديد الذي قدمه الغزالي -رحمه الله- في علم أصول

* ماجستير في الدراسات الإسلامية من جامعة العلوم الإجتماعية والإسلامية في الولايات المتحدة: فرجينيا، 1998. وتعمل باحثة متخصصة في قضايا التراث الإسلامي في المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الفقه؟ هل كان للغزالي منهج متميز في أصول الفقه؟ وإن كان له منهج خاص كيف تأثر بمن قبله وكيف أثر بمن بعده؟[1]

علم الأصول في سطور:

ترجع أهمية علم الأصول إلى كونه علم تأسيس قواعد المنهج الأولى في الفكر الإسلامي، فهو كما أشار إليه الإمام الغزالي علم ازدوج فيه السمع والعقل، واصطحب فيه الرأي والشرع فأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل. من أولى مؤلفات التأسيس في هذا العلم كتاب الإمام الشافعي (الرسالة)، ولقد أخذت (الرسالة) دور الريادة في الدراسات الأصولية لفترة طويلة تداولها العلماء بالشرح والتحليل ما بين تأييد أو تفنيد. ولقد تم تناول علم الأصول من طريقتين:

1. **طريقة المتكلمين** وهم الشافعية والمعتزلة والمالكية والحنابلة، وأطلق عليها هذا الاسم لما اعتاد عليه أصحا ا في التقديم لمؤلفا م ببعض المباحث الكلامية[2] مثل: (الحسن والقبح)، (حسن الأشياء قبل الشرع) ونحوها، وكذلك لسلكهم مسلك الإستدلال العقلي القائم على تقرير القواعد من غير أن يولوا الفروع المندرجة تحت هذه القواعد كبير اهتمام. ومن أهم علماء هذه الطريقة ومؤلفا م القاضي الباقلاني الشافعي المذهب (ت 403هـ)، والقاضي عبد الجبار المعتزلي المذهب (ت 415هـ)، فقد أعادا ترتيب موضوعات الأصول وذلك بتأليف الباقلاني لكتابه (التقريب والإرشاد) والقاضي عبد الجبار بكتابه (العهد) أو (العمد) وشرحه. ومن ثم ظهر إمام الحرمين الشافعي(ت 478هـ) ليختصر (التقريب) في كتابه (التلخيص) ثم ألف كتاب (البرهان) الذي سار فيه على ج القاضي

---

1 ورد التعريف بسيرة الإمام الغزالي في رسائل ومؤلفات عديدة: أنظر على سبيل المثال: ابن السبكي،في **طبقات الشافعية**. القاهرة: المطبعة المصرية، 4ج، ص101. وانظر أيضاً شمس الدين ابن خلكان في **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، ج4، ص216.

2 أبو زهرة، محمد. **الغزالي الفقيه**. ورقة مقدمة لمهرجان الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده، الذي أقامه المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الإجتماعية في دمشق،أبو حامد الغزالي، تحرير: د.زكي نجيب محمود، 1961م، ص529.

د زيدان،.عبدالكريم. **الوجيز في أصول الفقه**. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987م، ص12 وما بعدها.

الباقلاني. ثم تبعه تلميذه أبو حامد الغزالي الشافعي بكتاب (المستصفى في علم الأصول). واستمرت هذه الكتب أركاناً لتلك الطريقة إلى أن جاء عصر المختصرات فاختصرت هذه الكتب في كتابين (المحصول في علم الأصول[3]) للفخر الرازي الشافعي (544هـ-606هـ) الذي حفظ عن ظهر قلب كتابي (المستصفى) للإمام الغزالي و(المعتمد) لأبي الحسين البصري المعتزلي (ت 413هـ)، والكتاب الذي يقابل (المحصول) هو (الإحكام في أصول الأحكام) لسيف الدين الآمدي الشافعي (ت 631هـ).

2. **الطريقة الحنفية:** عكف علماء الحنفية على تقرير القواعد الأصولية بمقتضى ما نقل من الفروع عن أئمتهم ولهذا فهي تتميز طريقتهم بكثرة الأمثلة والشواهد من الفروع، ولقد أفادت هذه الطريقة دراسة الأصول والفقه متداخلين، ومن أهم مؤلفات هذه الطريقة: أصول أبي زيد الدبوسي (ت 430هـ)، وأصول أبي بكر أحمد بن علي الجصاص (ت 370هـ)، وأصول شمس الأئمة السرخسي (ت 428هـ)، أصول قمر الإسلام البرزوي (ت 482هـ). فأصول الفقه يعد منهج البحث عند الفقيه، ولذلك عرفوه بأنه مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال ا، وكيفية حال المستدل ا.[4] فهو قانون كلي يعصم ذهن ا تهد من الخطأ في الإستدلال على أحكام الشرع من طرقها المختلفة[5].

مؤلفات الإمام الغزالي الأصولية:

لقد كان للإمام الغزالي مؤلفات أصولية عديدة ولكن منها ما كان مفقوداً، ومنها ما لم يطبع، ومنها ما طبع، فأما مؤلفاته المطبوعة فسنفصل القول فيها بإذن الله. وأما كتبه الأصولية المفقودة التي ذكرت أسماؤها في مؤلفات أخرى فهي:

---

3 الفخر الرازي. **المحصول في علم أصول الفقه**، دراسة وتحقيق: د.طه جابر العلواني. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1992م.

4 الرازي، فخر الدين. **المحصول** مرجع سابق ج1،ص78 وما بعدها.

5 النشار، سامي علي. **مناهج البحث عند علماء المسلمين**، القاهرة: دار المعارف، 1978،ص50 وما بعدها. وانظر أيضاً:

- العلواني، طه جابر. **أصول الفقه الإسلامي**. هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص75 وما بعدها.

أساس القياس: وقد ذكر الإمام الغزالي هذا الكتاب في كتابه (المستصفى[6])، حيث قال: وقد أطنبنا في شرح هذه المسألة في كتاب "أساس القياس"، أو كما قال في موضع آخر في "المستصفى" فالقياس عندنا حكم بالتوقيف المحض كما قررناه في كتاب "أساس القياس[7]"، كأن مدار هذا الكتاب كان منصباً على القياس ومعالجة قضايا القياس المختلفة، كما أنه قد يكون هو الكتاب الذي ورد عن ابن السبكي[8] باسم (مفصل الخلاف في أصول القياس) منقولاً عنه، كما نقل الزركشي منه نصاً عندما تحدث عن المصلحة المرسلة[9].

تذيب الأصول: لقد أشار إليه الإمام الغزالي في كتاب "المستصفى" عند حديثه عن إجماع أهل المدينة حيث قال: "وقد تكلف لمالك تأويلات ومعاذير استقصيناها في تذيب الأصول ولا حاجة إليها ها هنا...[10]" وهو كتاب كما وصفه الغزالي أنه يميل إلى "الإستقصاء والإستكثار"[11] ويتوسع في مباحثه، ويستقصي مسائله بشكل مطول أكثر من المستصفى، وهو متقدم على المستصفى لأنه ذكره -رحمه الله- في مقدمة المستصفى.

المكنون في **الأصول:** لقد ذكره ابن السبكي في طبقاته ولم يذكره الإمام الغزالي في أي من كتبه، إلا أن الأستاذ محمدحسن هيتو في مقدمة تحقيق كتاب المنخول والدكتور شعبان محمد اسماعيل[12] نسبوا الكتاب إلى الغزالي.

---

6 الغزالي، أبو حامد. **المستصفى في علم الأصول**، ترتيب محمد عبد السلام الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993م، ص324.

7 المرجع السابق، ص284.

8 ابن السبكي، **طبقات الشافعية**، مرجع سابق، ج4، ص116.

9 الزركشي، بدر الدين. **البحر المحيط في أصول الفقه**. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط2، 1413ه/1993م، 215/5.

10 الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ص148.

11 المرجع السابق، ص4.

12 اسماعيل، شعبان محمد. **أصول الفقه: تاريخه ورجاله**. الرياض: دار المريخ، ط1، 1401ه/ 1981م، ص 194.

الكتب الأصولية المطبوعة:

أولاً: كتاب المنخول من تعليق الأصول

يعد المنخول من أوائل كتب الغزالي في الأصول على الإطلاق ويبدو أنه كتبه في أواخر حياة شيخه إمام الحرمين وإلى هذا الرأي أشار ابن السبكي في طبقاته[13]، كما ذهب إلى هذا الرأي محقق الكتاب محمد حسن هيتو[14]. ويوصف بالإيجاز موازنة بكتبه الأصولية الأخرى "كالشفا والمستصفى" بين الإيجاز والإطناب.

وبإجراء موازنة بين الإمام الغزالي في المنخول الذي يعد من أوائل مؤلفاته الأصولية وبين المستصفى الذي يعد من أواخر مؤلفاته يظهر الإمام الغزالي في المنخول تلميذاً تابعاً لآراء شيخه إمام الحرمين، بينما ظهر في المستصفى إماماً ذا شخصية مستقلة عن سابقيه وله آراؤه الخاصة. وقد أعرض الغزالي في المستصفى عن كثير من آرائه التي وافق فيها إمام الحرمين في المنخول، وكذلك عن آراء أختارها لنفسه في فترة عزلته، وتبنى آراء قد تناقض سابقا ا. ولقد ناقش الإمام في المنخول مسائل لغوية ونحوية عديدةلم تناقش في المستصفى أو غيره.

كما قد ناقش الإمام الغزالي في آخر المنخول فصلاً في أسباب تقديم مذهب الشافعي، وإبطال مذهب أبي حنيفة، ولكنه تراجع عن منهجه هذا في "المستصفى" حيث اتخذ موقف العدل في عرض الآراء دون تحييز مذهبي قدر الإمكان. ولكن تميز منهج الغزالي في "المنخول" بأنه غالباً ما ينسب الأقوال إلى قائلها بدقة، بينما ندر أن يفعل ذلك في المستصفى.

ثانياً: كتاب شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل

---

[13] ابن السبكي، **طبقات الشافعية**، مرجع سابق، 116/4.

[14] الغزالي، أبو حامد. **المنخول من تعليق الأصول**، تحقيق:محمد حسن هيتو. بيروت: دار الفكر، طبعة ثانية سنة 1400هـ/ 1980م.

ولقد كتب الإمام الغزالي في مجال علم الأصول مؤلفات تعكس كل منها رؤاه وتصوراته لفترة معينة من حياته العلمية والتي قد يستنبط منها مؤشرات تعكس تصورات عصره في تلك العلوم وغيرها. لقد طبع هذا الكتاب لأول مرة عن أربعة نسخ مخطوطة في بغداد، مطبعة الإرشاد 1390هـ/1970م من تحقيق د.حمد الكبيسي، وله طبعات أخرى. واعتمد منهج الغزالي في "الشفا" أسلوب المناظرة والإلزام بالحجة، ولقد اتخذ طريقة السؤال والجواب منهجاً في عرض المسألة وفهمها، حتى أنه أحياناً يتخيل معترضاً ثم يرد عليه، وكأنه في هذا الكتاب ركز على صياغة منهج متميز في المناظرة وا ادلة. ولقد تميز هذا الكتاب بأنه أورد كثيراً من الأمثلة والتطبيقات لمسائل التعليل والقياس التي لا توجد في كثير من كتب الأصول وفي ذلك مؤشر إلى قدرة الأصوليّ في ت يل القواعد الأصولية إلى التطبيقات العملية.

يعد "الشفاء" رسالة متخصصة في التعليل والقياس، ومع هذا لم يتناول حجية القياس أو أدلة القول بالتعليل وذلك لإن خطابه كان يستهدف القائلين بالقياس لا المعارضين وكأنه طرح منهجي في أساليب المناظرة والحوار من جهة، كما أنه تقديم منهج في العلة والتعليل من جهة أخرى. وقد يكون من أهم الملاحظات في قراءة كتاب الشفاء أنه قد يكشف عن بعض الأسباب التي دعت الغزالي إلى الانفتاح على المنطق الأرسطي[15] ألا وهي محاولات القيام بعملية ذيب للقياس الفقهي وإضفاء سمة المعقولية عليه، ولذلك فقد عقد فصلاً في "الشفاء" أسماه (بيان أشكال البراهين النظرية الجارية في المسائل الفقهية).

يتألف "الشفاء" من مقدمة وخمسة أركان:

يتناول فيها الإمام الغزالي في المقدمة معنى القياس والعلة والأدلة والفرق بين القياس والعلة وبين العلة والدلالة.أما الركن الأول فقد استعرض فيه الإمام الغزالي طرق إثبات العلية بالنص، والتنبيه والإيماء، والإجماع، والمصالح المرسلة وشروط التعليل ا ومذاهب العلماء فيها والإكثار من الأمثلة والتطبيقات. ثم تطرق إلى الشبه وتعريفه والمذاهب بحجيته ويبين فيه أمراً مهماً ألا وهو أن كثيراً من الخلافات يكون مرجعها تفاوت المصطلحات

---

15 يفوت، سالم. **بين ابن حزم والغزالي: المنطق الأرسطي**. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ندوة أبو حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره، 1988م، مقالة ص69.

باختلاف المدارس ويختم هذا الباب بالحديث عن أنواع البراهين: برهان الاعتلال، والخلف، والاستدلال، والاستدلال بالخاصية والنتيجة والنظير.

ويتحدث في الركن الثاني عن العلة وما يجوز أن يكون علة، ويتناول مسائل تخصيص العلة والجمع بين علتين لحكم واحد والتعليل بالعلة القاصرة، ويكثر من ذكر التطبيقات من الفروع لهذه المسائل ثم يبحث في هذه الركن الفرق بين العلة والشرط ويبين معنى السبب في اصطلاح الفقهاء. وخصص الركن الثالث للكلام عن الحكم أي حكم الأصل ويتناول فيه ما يجوز أن يثبت بالقياس وما لا يجوز ويناقش ما نسب إلى أبي زيد الدبوسي من أن الأحكام تناط بالأسباب لا بالحكم، وختمه بمسألة البقاء على الحكم الأصلي قبل الشرع وهل يعرف بالقياس؟ وفي الركن الرابع تناول الأصل وشروطه ومتى يصح القياس عليه وأتى فيه بتفصيل وتمثيل لإزالة غموض المسائل. أما الركن الخامس فقد عرض فيه الفرع وشروطه والأمثلة عليه.

ويعد هذا الكتاب من الكتب المتميزة في مجال العلة والتعليل، ولقد أبدع الإمام الغزالي في تحليل مفهوم العلة ومسالكها وطرق استخراجها وتنقيحها وتحقيقها وما يترتب على مراعاة العلل من الحكم والمصالح. ففيه مؤشرات منهاجية في قضايا عديدة منها فتح أبواب البحث عن المنهج في مناقشة العلة والتعليل علمياً وكيفية الوصول إلى العلة من طرق مختلفة لتفتح باب البحث أمام تأسيس لبنات منهجية في ـذيب القياس الفقهي من جهة مع استبطان مقاصد الشريعة التي لم تبرز لبنا ـا واضحة في هذا الكتاب كما ظهرت في "المستصفى" و"إحياء علوم الدين"، إلا أنه من الواضح في هذا الكتاب تلمس الغزالي وبحثه الخفي عن المنهج المتكامل القادر على التعامل مع العلوم الشرعية المختلفة وحل إشكاليا ـا، والتي غالباً ما كان خفاء المنهج وعدم وضوحه سبباً مهماً في بروز تلك الإشكاليات.

ثالثاً: كتاب المستصفى

يعد كتاب المستصفى ركناً مهماً من أركان التأليف في علم أصول الفقه على طريقة المتكلمين، وقد ألفه بعد خروجه من خلوته والكتاب واحد من الكتب الأربعة المعتمدة على طريقة المتكلمين أو الشافعيين، كما ترجع أهميته في أنه يعد آخر كتب الغزالي

الأصولية والذي استبطن فيه كتبه الأصولية السابقة مع محاولاته في تقديم منهجه الإصولي الأخير فاستفتح المستصفى بقوله: "..أشرف العلوم ما أزدوج فيه العقل والسمع، وأصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو العقل والشرع سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد[16]".

لقد طبع "المستصفى" مرات عديدة في مصر وغيرها وكانت أولى طبعاته سنة 1324هـ في مجلدين وعلى هامشه "فواتح الرحموت" بالمطبعة الأميرية بمصر. ولقد حققه الشيخ محمد مصطفى أبو العلا وعلق عليه وطبع سنة 1391هـ/1971م، إلا أن هذا التحقيق يفتقر إلى الدقة والهوامش المفيدة وكانت الإضافة فيه أنه أخرج كجزء واحد بدلاً من جزأين.

ولقد أهتم العلماء المتأخرون بالمستصفى شرحاً واختصاراً واشتهر ذكره بين الشافعية والمالكية الذين أولوه اهتماماً خاصاً وكذلك الحنابلة. ولقد كتب أبن قدامة (ت 620هـ) من الحنابلة كتابه "روضة الناظر وجنة المناظر" لخص فيه "المستصفى" وأضاف إليه فوائد أخرى خالف فيها الحنابلة وغيرهم، وبالرغم من ذلك فقد أهتم الحنابلة بالكتاب حتى استغنوا به عن غيره من الكتب[17]. ولقد شرحه الحافظ المالكي أبو علي الحسين بن عبدالله بن عبد العزيز الفهري الغرناطي البلنسي الأندلسي المعروف بابن الناظر المتوفي سنة (679هـ)[18].

صاغ الغزالي عباراته بأسلوب شائق وسهل لطالب العلم، فقد أبدع في ترتيب الموضوعات وطرحها فقد تلى المقدمة بأربعة أقطاب وهي تشمل المباحث الأصوليةجميعها، وقد أطلق كلمة الثمرة على الأحكام والمثمر على الأدلة وطرق الاستثمار على وجوه دلالة الأدلة والمستثمر على ا تهد. فجعل الأدلة قائمة على أصولها الكتاب والسنة والإجماع إلا أنه أضاف أصلاً رابعاً وهو "دليل العقل والإستصحاب"، فجعل القطب الأول في الثمرة

16 الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، مرجع سابق، ص4.

17 العلواني، طه جابر. **أصول الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ص69.

18 البغدادي، إسماعيل باشا. **هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، بغداد: مكتبة المثنى، 1951م، 313/5.

وهو الحكم، والقطب الثاني في أدلة الأحكام وهي أربعة أصول (الكتاب والسنة والإجماع، والاستصحاب)، والقطب الثالث في كيفية الأستثمار وفيه صدر ومقدمة وثلاثة فنون، أما القطب الرابع والأخير في حكم المستثمر ويشتمل على ثلاثة فنون في الاجتهاد والتقليد والاستفتاء والترجيح.

لقد ظهر الإمام الغزالي في "المستصفى" منفتحاً على المذاهب والمدارس المختلفة يأخذ أحياناً من الآراء ما يراه مناسباً دون الإشارة الصريحة إلى ذلك مؤكداً على تعدد الحق في الأمور الفقهية خلافاً للقائلين بوحدته[19]، حيث بين أن كل مجتهد مكلف بما يوصله إليه اجتهاده، وهو بذلك مصيب على أي حال استناداً إلى حديث "لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة" حيث أنه صلى الله عليه وسلم لم ينكر على أي الفريقين اجتهادهما. والغزالي -رحمه الله- لا يشترط أن يكون الإجتهاد عاماً في كل نواحي الأحكام الفرعية، بحيث لا يجتهد إلا من كان يعلم كل مصادر الشريعة وطرق الاستدلال فيها، بل حث على التخصص وإجادته فقال: "ليس الاجتهاد عندي منصباً لا يتجزأ، بل يجوز أن يقال عالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض،... فمن عرف طريق النظر القياسي فله أن يفتي في مسألة قياسية، وإن لم يكن ماهراً في الحديث.." وليس من شرط المفتي أن يجيب عن كل مسألة، فقد سئل مالك رحمه الله تعالى عن أربعين مسالة فقال في ستة وثلاثين منها: لا أدري، ... فإذاً لا يشترط إلا أن يكون على بصيرة فيما يفتي فيفتي... فيميز بين ما لا يدري وبين ما يدري فيتوقف فيما لا يدري ويفتي فيما يدري[20]".

وقد حاول الإمام الغزالي كما سبقه في ذلك شيخه الإمام الجويني تنقية المباحث الأصولية من بعض المسائل الاعتزالية كالتحسين والتقبيح والصلاح والأصلح ونحوها والتي ظهرت واضحة في كتاب "المعتمد" لأبي الحسين البصري الذي شرح فيه كتاب "العمد" لشيخه عبد الجبار وكلاهما معتزلي، فكانت عملية التنقية هذه لها آثارها الإيجابية على علم أصول الفقه.

---

19 الشافعي. حسن محمود. مرجع سابق، ص122،121.

20 الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، ص345.

كما أورد تعريفات لبعض المصطلحات غير الأصولية وذلك نظراً لورودها في بعض المباحث الأصولية، كما برزت محاولات الإمام الغزالي التجديدية في المستصفى في عملية التبويب ومسميات الأبواب والتي وضح فيها مراده، كما كان منه عندما حاول غربلة الأصول فجعل أصول الأدلة أربعة القرآن والسنة والإجماع ودليل العقل والاستصحاب، ثم أطلق مسمى "الأصول الموهومة" والذي يعد من العناوين المستجدة في علم أصول الفقه حيث قال في التعريف به[21]: "الأصول الموهومة على ما يظن أنه من أصول الأدلة وليس منها، وتتضمن شرع من قبلنا، وقول الصحابي، والاستحسان، والاستصلاح." ولقد وظف الإمام الغزالي هذا المدخل في تحليل قضية الإستصلاح[22] في الكشف عن مفاهيم معينة قد تعد ضوابط علمية في هذه القضية، فقد جعل من الإستصلاح أصلاً مقنناً ودقيقاً له تفصيلاته فقال رحمه الله[23]: "هذا من الأصول الموهومة إذ من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ، لأننا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع[24]، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فُهم من الكتاب والسنة والإجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة. وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجاً من هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياساً بل مصلحة مرسلة،...وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها بل يجب القطع بكو ا حجة."

وهكذا اختلف الإمام الغزالي عن بعض من سبقوه من أصوليي الشافعية الذين ركزوا في دراسة الأحكام على معنى التعبد،[25] وعدوا كثيراً من الأحكام غير معللة بعلة، ولكن الإمام الغزالي أوفى هذه المسألة بياناً حين تتبع أنواع المصالح تحليلاً واستدلالاً وبين العلاقة

21 الغزالي، أبو حامد. **المستصفى في علم الأصول**، مرجع سابق، ص165.

22 أبو زهرة، محمد. **الغزالي الفقيه**، مرجع سابق، ص544 وما بعدها. وانظر أيضاً

- التركي، عبد المجيد. **نظرية الإستصلاح عند الغزالي**. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، بحث مقدم في ندوة الغزالي مناسبة حلول الذكرى المئوية التاسعة على وفاته، 1988م، ص275.

23 الغزالي، أبو حامد. **المستصفى**، مرجع سابق، ص173 وما بعدها.

24 المرجع السابق، ص179.

25 الشافعي، حسن محمود. **الغزالي**: **المنهج وبعض التطبيقات**، مرجع سابق ص121.

بينها بشكل قطعي أدى إلى فتح بوابة مقاصد الشريعة بشكل واسع لمن جاء من بعده أمثال الإمام الشاطبي وغيره ممن توسعوا في دراسة المقاصد وأصلوا مسائلها وأسسوا قواعدها وبينوا خصائصها المستقلة إلى يومنا هذا.

نماذج من بعض الأصول المقاصدية التي رصدها الإمام الغزالي في المستصفى:

لقد قسم الإمام الغزالي[26] رحمه الله المصالح إلى ضرورية وحاجية وتحسينية وحصر الضروريات في خمس الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وعلى هذا سار الشاطبي ومن بعده، فقد قال الإمام الغزالي في المستصفى[27]: "مقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة" ثم يأتي ليرتب التكليفات الشرعية على أقسام ثلاث: ضروريات وحاجيات وتحسينيات أو كماليات، فيعرف الضروريات بأ ا كل ما يترتب عليه أصل حفظ هذه الأمور، ويضرب لذلك أمثلة خمسة: قتل الكافر المضل في القتال، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعة، وذلك مما يفسد على الخلق دينهم. ثم يضرب مثلاً على أصل النفس بإيجاب القصاص على القاتل، ويضرب للمحافظة على العقل بحد الشارب؛ إذ أن حد الشرب به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف، أما المحافظة على النسل وذلك بإيجاب حد الزنى، وللمحافظة على المال بإيجاب زجر النصاب والسراق، إذ به حفظ المال، ثم يقرر أن المحافظة على تلك الأمور لا تختلف فيها ملة. ويبين في معاني الحاجيات أ ا الرتبة الثانية التي لا تفوت أصل هذه الأمور الخمسة التي تجب المحافظة عليها، ولكن يترتب عليها مشقة فتمنع وضرب مثلاً بولاية تزويج الصغار طلباً للزوج الكفؤ. أما المرتبة الثالثة فيقول: "ما لا يرجع إلى ضرورة ولا حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات." ويورد في ذلك أمثلة عديدة ومفيدة توضح رؤيته.

---

26 المرجع السابق، ص293.

27 الإمام الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ص173 وما بعدها.

الإمام الغزالي وأزمة المنهج:

ناقش الغزالي في كتابه المستصفى –على وجه الخصوص- جميع المباحث الأصولية التي عني ا شيخه إمام الحرمين وسابقوه، ولقد كان الإمام الغزالي يعاني مما كان يعانيه المتأخرون[28] من الحاجة إلى الخروج عن الاستدلال المتبع في العلوم الإسلامية آنذاك والقائم على القياس، ومحاولة رسم خطوط منهجية جديدة على أسس علمية رصينة قائمة على القطع واليقين تساعد في عمليات التحليل والإستدلال، وكأن هذا كان أحد الأسباب التي دعت الإمام الغزالي للإستعانة بالمنطق الأرسطي -كأداة من أدوات المنهج- التي تعالج النظر في طرق الأدلة، والمقاييس وشروط ومقدماته البرهان، وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه... وبما أن موضوعات المنطق[29] لا يتعلق شيئ منها بالدين، نفياً أو إثباتاً، فقصرت الغاية من توظيفه في علم أصول الفقه وغيره كأداة منهجية فحسب.

وقد تظهر بذور ذلك المشروع المعرفي في عصر الغزالي الذي كان يصبو العلماء فيه إلى تطوير وبناء مناهج علمية مستقيمة ودقيقة تساعد في تطوير عمليات الفهم وحسن التعامل مع المصادر الرئيسية القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. فيبرز كثير من العلماء –في عصره- بأطروحا م المختلفة في هذا ا ال ومن هذه الإطروحات ما كان يشكل بذوراً آتت ثمارها فيما بعد، ومن هؤلاء كان الإمام الجويني والغزالي. وكذلك لابد من الإشارة هنا إلى الإمام الراغب الأصفهاني الذي كان معاصراً للإمام الغزالي إلا أنه لم تنقل إلينا جميع كتبه ومؤلفاته وما نقل منها إلا القليل، ولم يكن في مجال أصول الفقه، وبالرغم من

---

28 الأصفهاني، الراغب. **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: محمد سيد كيلاني. بيروت: دار المعرفة. دت، ص6،5.

- الأصفهاني، الراغب. **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق د. ابو اليزيد العجمي، القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، 1985م.

- أقرأ في تأكيد هذا المعنى وصية الإمام الرازي في كتاب **المحصول في علم الأصول**، مرجع سابق، ج1، ص68 وما بعدها. وانظر أيضاً سالم يفوت. **بين ابن حزم والغزالي: المنطق الأرسطي**، مرجع سابق،ص69 وما بعدها.

29 القرضاوي، يوسف. **الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه**. المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، 1988م، ص33.

هذا فقد قيل إنّ كتب الأصفهاني ولاسيما "الذريعة إلى مكارم الشريعة" لم تكن تفارق الإمام الغزالي.[30] ومما لا شك فيه أن جهود العلماء يكمل بعضها بعضاً، وما يهمنا في موضوع الإمام الراغب الأصفهاني هو أطروحاته المنهجية في فهم الأصول الشرعية وتحليلها، فيقول الراغب الأصفهاني رحمه الله (ت 502هـ) في مقدمة كتابه (المفردات في غريب القرآن[31]) "وذكرت أن أول ما يحتاج من يشتغل به من علوم القرآن العلوم اللفظية، ومن العلوم اللفظية تحقيق الألفاظ المفردة، فتحصيل معاني مفردات ألفاظ القرآن في كونه من أوائل المعاون لمن يريد أن يدرك معانيه،..وليس ذلك نافعاً في علوم القرآن فقط بل هو نافع في كل علم من علوم الشرع،[32] فألفاظ القرآن هي لب كلام العرب، وواسطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحكمهم.."

ففي هذه المقدمة تتبين محاولة الإمام الأصفهاني في طرح ضوابط منهجية في التعامل مع الأصول لفك إشكاليات المنهج في علوم الشرع المختلفة، ويبني الأصفهاني أصول منهجه على تحليل المفردات القرآنية من داخل القرآن الكريم، وذلك اعتماداً على التحليل اللغوي أولاً ثم تحليل الألفاظ ومعانيها حسب الاستعمال القرآني لها في المواضع المختلفة الذي يتضمن تفسير معاني القرآن بالقرآن وغيره. وبذلك فكأن الإمام الأصفهاني كغيره من علماء عصره يحاول اقتراح أساليب منهجية بديلة في التعامل مع العلوم الإسلامية عموماً قد تعارض في ظاهرها وجوهرها ما كان مقترحاً في الساحة آنذاك، من تقديم المنطق الأرسطي بوصفه منهجاً موضوعياً "مطلقاً" لا مثيل له في طريق الوصول إلى اليقين. ومن المعلوم أن للمنطق الأرسطي أرضيته الخاصة التي تعكس فلسفته وأسس تكوين نموذجه الذي يخالف في طبيعته الأسلوب القرآني المنفتح، الذي يحمل من عمق معاني الألفاظ القرآنية وسعة آفاقها ما يجعل من كل لفظة قرآنية مفهوماً عميقاً يحمل فلسفة تشمل قيم

---

30 الأصفهاني، الراغب. **المفردات**، مرجع سابق، ص3.

31 الأصفهاني، أبو الراغب. **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ص6.

32 وهذه العبارة تحمل مؤشرات البحث عن منهج علمي في العلوم الشرعية عموماً: علوم المقاصد منها وعلوم الوسائل.

القرآن وأحكامه ومقاصده الظاهرة والباطنة منها ووسائل هدايته والتي من الصعب بل من المستحيل أن يستوعب عمق حقيقته من خارج لا يخضع لنفس نموذجه المعرفي[33].

وهنا تأتي اطروحات الإمام الغزالي بوصفه أصوليّاً يحاول أن يكشف عن موازين ومناهج لضبط هذا النوع من الاستنباط وصقله،[34] فيأتي إلى تأصيل تلك البذور المنهجية المطروحة في التعامل مع الألفاظ القرآنية أو (الشرعية)، فنجده يتوسع في تحرير القضايا اللغوية أصولياً ومناقشتها[35] في المستصفى وغيره من كتبه الأصولية، فيناقش العديد من المسائل اللغوية في عرض وتحليل ما يراه قابلاً لفتح بوابة النقاش والتقييم الايجابي للوصول إلى صياغة ضوابط منهجية؛ فعلى سبيل المثال ناقش الآراء المخالفة في مسألة الأسماء اللغوية والتفريق بين الوضعي والعرفي وموقع الأسماء الشرعية من هذا وبين رأي القاضي، ثم بين ما أختاره من الرأي الذي يخالف فيه رأي القاضي فقال: "والمختار عندنا أنه لا سبيل إلى إنكار تصرف الشرع في هذه الأسامي ولا سبيل إلى دعوى كو ا منقولة عن اللغة بالكلية كما ظنه قوم، ولكن عرف اللغة تصرف في الأسامي من وجهين: أحدهما التخصيص ببعض المسميات كما في الدابة؛ فتصرف الشرع في الحج والصوم من هذا الجنس، إذ للشرع عرف كما للعرب. والثاني: في إطلاقهم الاسم على ما يتعلق به الشئ ويتصل به كتسميتهم الخمر محرمة والمحرم شر ا،..فتصرفه في الصلاة كذلك لأن الركوع والسجود شرطه الشرع في تمام الصلاة فشمله الاسم بعرف استعمال الشرع،..إذ ما يصوره الشرع من العبادات ينبغي أن يكون لها أسام معروفة ولا يوجد ذلك في اللغة إلا بنوع تصرف فيه."[36]

---

33 لقد كتب الإمام الأصفهاني في كيفية تحري مقاصد الشريعة وبذل الجهد في تحقيق غايات الشريعة ومقاصدها في كتبه "الذريعة إلى مكارم الشريعة " و"**تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**"، تقديم وتحقيق: عبد المجيد النجار، بيروت: دار الغرب الاسلامي، 1988م.

34 أي ما طرحه الأصفهاني وغيره في منهج تحليل الألفاظ القرآنية والكشف عن مضامينها من داخل القرآن والسنة النبوية.

35 الغزالي، أبو حامد، **المستصفى**، مرجع سابق،من ص180- ص280.

36 المرجع السابق، ص183.

ولقد توسع في تبيان دلالات الألفاظ وأطلق عليه عنوان (الفن الثاني: فيما يقتبس من الألفاظ لا من حيث صيغتها بل من حيث فحواها وإشار ا: وهي خمسة أضرب)[37] منها الضرب الأول: مايسمى اقتضاء، والثاني: ما يؤخذ من إشارة اللفظ لا من اللفظ، بمعنى ما يتسع اللفظ من غير تجريد قصد إليه... قد يتبع اللفظ ما لم يقصد به ويبنى عليه. والثالث: فهم التعليل من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما (المائدة: 38)، فإنه كما فهم وجوب القطع على السارق... وهو المنطوق به فهم كون السرقة علة للحكم، وكونه علة غير منطوق به لكن يسبق إلى الفهم من فحوى الكلام. والرابع: فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده، كفهم تحريم الشتم والقتل والضرب من قوله تعالى فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما (الإسراء:23). أما الضرب الخامس فقد أسهب الغزالي بشرحه وتقسيمه وهو المفهوم وقد قال في تعريفه: ومعناه الاستدلال بتخصيص الشئ بالذكر على نفي الحكم عما عداه، ويسمى مفهوماً لأنه مفهوم مجرد لا يستند إلى منطوق وإلا فما دل عليه المنطوق أيضاً مفهوم، وربما سمي هذا دليل الخطاب ولا التفات إلى الأسامي. وحقيقته أن تعليق الحكم بأحد وصفي الشئ هل يدل على نفيه عما يخالفه في الصفة كقوله تعالى ومن قتله منكم متعمداً (المائدة: 95)، فتخصيص العمد ونحوه هل يدل على نفي الحكم عما عداها؟ قال الشافعي ومالك والأكثرون من أصحا ما: أنه يدل... وقال جماعة من المتكلمين ومنهم القاضي جماعة من حذاق الفقهاء ومنهم ابن شريح: أن ذلك لا دلالة له، وهو الأوجه عندنا ويدل عليه مسالك[38]". ولقد توسع رحمه الله بتحليل هذه المسألة ثم اتبعه في القول في دلالة فعل النبي صلى الله عليه وسلم وسكوته واستبشاره ليصل الى الفن الثالث في كيفية استثمار الأحكام من الألفاظ والاقتباس من معقول الألفاظ ومعناها بطريق القياس.

الإمام الغزالي بين أصول الفقه والمنطق:

---

[37] المرجع السابق، ص263.

[38] الغزالي، أبو حامد، **المستصفى**، مرجع سابق، ص265.

ولقد كان الإمام الغزالي أول من أضاف "المقدمة المنطقية" في أصول الفقه ودعا إلى اصطناعه ميزاناً للفكر ومعياراً للعلم في مجال الاستدلال وجعلها من الضروريات التي لابد لطالب أصول الفقه أن يحيط ا، وقال في ذلك[39]: "نذكر في المقدمة مدارك العقول، وانحصارها في الحق والبرهان، ونذكر شرط الحد الحقيقي، وشرط البرهان الحقيقي وأقسامهما على منهاج أوجز مما ذكر في كتاب "محك النظر" و "معيار العلم"، وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لم يحط ا فلا ثقة له بعلومه، فمن شاء ألا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب من القطب الأول، فإن ذلك هو أول أصول الفقه..".

ويمكن القول بإن محاولة الإمام الغزالي في إضافة دراسة المنطق في أصول الفقه وغيره من العلوم كانت بمثابة خطوات مساعدة في تطوير صياغة المنهج العلمي الدقيق، وهي لا تعد خطأً فاصلاً بين "طريقة المتقدمين" و"طريقة المتأخرين" كما يظن أحيانا[40]، بل إن توظيف الغزالي للمنطق قد يعد في مجال الإجتهاد في طلب الحق عن طريق النظر والفكر المستقل، ولذلك فبعد دراسته للفلسفة حاول تمحيص موضوعا ا وغربلتها بين رفضه التام لبعضها وبين تبنيه للمنطق وأمثاله وتوظيفه لغاية الاستفادة منه في مشروع تطوير المنهج. ولذلك فقد انحصر استخدام الغزالي للمنطق في علم الكلام على سبيل المثال في تدقيق الأدلة المستخدمة في دعم المذهب، أما في أصول الفقه فكأنه أُريد للمنطق الأرسطي أن يدعم بناءاً قائماً بدأ يتصدع.

ومن المعلوم أن استجلاب منهج كالمنطق الأرسطي (له خصوصياته التكوينية التي تعكس فلسفة نموذجه المعرفي) في محاولة توظيفه في نموذج معرفي أخر يختلف عنه تماماً في عمق التكوين وأصوله قد يستدعي إلى خلق إشكاليات أخرى قد تؤثر في المنهج من جهة وفي الموضوع الذي أستجلب ليكون أداةً لدراسته من جهة أخرى. ولقد افتتح كتابه – رحمه الله- المستصفى بمقدمة منطقية فصل فيها الحد وشروطه وأقسامه وغير ذلك من فصول المنطق، ولقد أثر منهجه هذا على من جاء بعده حتى أصبح لا يدرس أصول الفقه

39 المرجع السابق، ص10.

40 يفوت، سالم. مرجع سابق، ص79.

من غير المنطق، وفي حقيقة الأمر كان لتلك الإضافة جوانبها السلبية والإيجابية على الدراسات الأصولية اللاحقة خاصة في مجال الإلتزام بالحد كما هو في المنطق الأرسطي[41]، والذي يخالف بطبيعة الحال الألفاظ القرآنية المفتوحة والتي تتسع لمعان متعددة تبنى في جوهرها على فلسفة القرآن الكريم الذي يمتاز بالشمولية والتوازن والتكامل بين المعاني المختلفة والتي تأخذ بعين الأعتبار واقع الإنسان ومتطلباته فهي معان تمتاز بالمرونة والإنضباط والتوازن في آن واحد، وهذه الخصائص المتميزة للنموذج القرآني يصعب العثور عليها في المنطق الأرسطي ونحوه. وقد يكون هذا أحد الأسباب التي دفعت بعض علماء أهل السنة من معارضة إدراج المنطق في العلوم الشرعية،[42] بالإضافة إلى تحفظا م لاسباب أخرى.

كما أن مشروع الإمام الغزالي في استخدام المنطق الأرسطي في الأصول لا ينبغي أن ينفصل عن الإطار العام في انفتاح المتأخرين على المنطق بغية تلمس لبنات منهجية تساعد في الخروج من الظن إلى اليقين، ومما يؤكد ذلك أن الإمام الغزالي في محطات بحثه -المتأخرة- عن الحقيقة هاجم الفلسفة والفلاسفة في موضوعات الإلهيات والميتافيزيقيا ونحوها من الموضوعات التي تناقض عقائد الدين وشرائعه، وهكذا كانت رؤية الإمام الغزالي محددة لما يقبل من الفلسفة وما يرفض، وما وراء المقبول من آفات، وما وراء المرفوض من أخطار. وكما أنه لا يغيب عن الأذهان أن الإمام الغزالي كتب "المستصفى" في أواخر حياته بعد أن مر بأطواره المختلفة والذي حاول أن يضم فيه خلاصة تجاربه الفكرية المتنوعة.

ولقد كان علم أصول الفقه بالنسبة له موضوعاً للاجتهاد فهو كما فهمه الإمام الشافعي علم في بيان المناهج والموازيين التي يسلكها الفقيه ليكون استنباطه سليماً فهو الميزان الذي يعرف به باطل الآراء الفقهية من صوا ا، فهو القواعد التي تبين طريقة استخراج الأحكام من الأدلة[43] وكما عرفه علماء الأصول "بأنه إدراك القواعد التي

[41] المرجع السابق، ص79.

[42] الشافعي، حسن محمود. **الغزالي: المنهج وبعض التطبيقات**، مرجع سابق، ص120.

[43] أبو زهرة، محمد. بحث: **الغزالي الفقيه**، مرجع سابق، ص529.

يتوصل ا إلى استنباط الفقه"[44] وعرفه الإمام الغزالي وقال: "إن أدلة الأحكام الكتاب والسنة والإجماع، فالعلم بطرق ثبوت هذه الأصول الثلاثة وشروط صحتها ووجوه دلالتها على الأحكام هو العلم الذي يعبر عنه بأصول الفقه". فيكون علم أصول الفقه بذلك هو الساحة المفتوحة التي تمكن الإمام الغزالي وأمثاله من العلماء الباحثين من صياغة المناهج وتدقيقها من عرض أطروحا م المنهجية وإبداعا م التجديدية من خلال هذا العلم والتي قد يصعب تحقيق هذه الغاية في علوم شرعية أخرى.

ولذلك عني الإمام الغزالي -رحمه الله- في المستصفى وفي غيره من كتبه الأصولية في قضايا العلة بأعتبارها أهم أركان القياس، ولقد بنى تصوراته في صياغة معنى العلة على أ ا "علامة أو أمارة" يوجد الحكم الشرعي عندها لا ا، ويأخذ الإمام الغزالي بالقياس الفقهي الذي عرفه بإنه[45]: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما، من إثبات حكم، أو صفة، أو نفيهما عنهما، ثم إن كان الجامع موجباً لاجتماع الحكم كان قياساً صحيحاً، وإلا فاسداً". ويقرر في سياق كتاب "المستصفى" أن القياس ليس أصلاً قائماً بذاته[46]، ولكنه استثمار للأصول، وبذلك يعد القياس طريقاً من طرق الاستثمار في تفسير النصوص أي أداة من الأدوات المنهجية في تحليل النصوص، وكما يتضح أن الإمام الغزالي في الوقت الذي كان يتمسك بالقياس المنطقي كان يأخذ بالقياس الفقهي القائم على العلة والتعليل موظفاً طرق الإستدلال المعهودة من السبر والتقسيم وتحقيق وتنقيح وتخريج مناط الحكم، وكأنه كان يبحث -رحمه الله- في ثنايا المنطق وغيره من الأدوات المنهجية عن مؤشرات منهجية تساعد في ذيب القياس الفقهي، وتحرير معطياته والخروج ا من الظنية إلى القطعية.

---

44 المرجع السابق، ص529.

45 الزعبي، أنور. **مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي،** عمان/دمشق: المعهد العالمي للفكر الإسلامي/دار الفكر، ط1420،1هـ-2000م،ص226.

46 أبو زهرة، محمد. مرجع سابق، ص554.

إن إضافات الإمام الغزالي المنهجية لا تقتصر على ما سبق ذكره، فهو يتوج هذا كله باعتباره من أوائل من أسس اللبنات الأول لمشروع[47] "مقاصد الشريعة"، ومما لا شك فيه أنّ أستاذه إمام الحرمين يعد من أوائل من طرحوا أساساً نظرياً لمسألة المقاصد[48] في كتابه "البرهان في أصول الفقه"، ومن الواضح أنّ مراجعة الإمام الغزالي الدقيقة واستقراءه وتحليله العلمي لما قُدِم في القضية في المذاهب المختلفة، فتميز بإبداعه في محاولته عرض القضية وتقديها تقديماً دقيقاً يخفف من حدة رد الإمام الشافعي للإستحسان مع مقاربة للمالكية وغيرها من المدارس في محاولة لإبراز صورة المعرفة القطعية بشكل يجعل من الاستصلاح أصلاً مقنناً يخضع لمقاصد الشرع.

ويعد عرض الإمام الغزالي لقضية الإستصلاح والعلل وتحليلها تمهيداً لفتح الطريق أمام دراسة "مقاصد الشريعة" بشكل يسمح بطرح مناهج وضوابط شرعية مقننة للتعامل معها من غير تجاوز للنصوص والخروج ا من المصلحة الحقيقية إلى الأهواء والشهوات فهو يمهد لمن جاء بعده من الأصوليين في التوسع في دراسة هذه القضية ولقد أثمرت جهوده -رحمه الله- بما توسع فيه الإمام الشاطبي (ت 790هـ)في كتابه "الموافقات" ويعد الإمام الغزالي أحد

---

[47] فلقد بدأ رسم الخطوط الأولية لهذا المشروع مبكراً قد تكون بداياته من القرن الثالث بكتاب الحكيم الترمذي عن أسرار العبادات وكذلك ظهر للشيعة الجعفرية كتاب (علل الشرائع) للشيخ الصدوق ابن بابويه القمي (ت381هـ)، ثم حدد بعض تلك الخطوط إمام الحرمين(ت478هـ)، ثم وسع وأضاف تلميذه الإمام الغزالي (ت505هـ) في هذا المشروع من خلال كتابه الأصولي "**المستصفى**" وموسوعته "**إحياء علوم الدين**" الذي بين فيها أسرار العبادات والأحكام الشرعية المختلفة، ثم العز بن عبد السلام(ت660هـ) في كتابه **(قواعد الأحكام في مصالح الأنام)**، ثم القرافي (684هـ) في كتاب (**شرح تنقيح الفصول)**، ثم ابن تيمية (728هـ)، وتلميذه ابن القيم (ت751هـ)، والشاطبي(ت790هـ) في **الموافقات**، ثم ولي الله الدهلوي (ت1176هـ) في كتابه "**حجة الله البالغة**"، والشيخ محمد الطاهر بن عاشور(ت1393هـ) في كتابه: **مقلصد الشريعة الإسلامية**، وفي **تفسير التحرير والتنوير**، ثم جاءت إضافات المعاصرين من خلال المؤلفات والرسائل الجامعية الجادة في تطوير آليات التعامل مع مقاصد الشريعة أمثال أطروحات علال الفاسي(**مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها)**، ويوسف العالم **(المقاصد العامة للشريعة الإسلامية)**، وأحمد الريسوني**(نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي)**، وإسماعيل الحسني **(نظرية المقاصد عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور)**، وكان من آواخرها كتاب جمال الدين عطية (**نحو تفعيل مقاصد الشريعة)**، وطه جابر العلواني **(مقاصد الشريعة)** وكل منهما قدم اطروحات في هذا المجال تحتاج إلى مناقشة وتحليل ربما يكون في بحث آخر متخصص في قضايا مقاصد الشريعة ومناقشة مناهجها إن شاء الله.

[48] العلواني، طه جابر. **مقاصد الشريعة**. بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر، 1421هـ/2001م، ص6.

أبرز شيوخ الشاطبي -رحمه الله تعالى- رغم ما بينهما من فاصل زمني[49]، ويعتبر كتاب "الموافقات" من أهم ما قدمه الإمام الشاطبي في المقاصد لما طرحه فيه من تحليلات علمية دقيقة من خلال عرض بعض القواعد التي تشكل ضوابط منهجية مساعدة في دراسة المقاصد الشرعية، ولتصبح بذلك قضية المقاصد من قضايا المنهجية المهمة في علم أصول الفقه التي يبدع في بناء لبنات صرحه العلمي العلماء والمفكرون في الماضي والحاضر في محاولات بناء وتطوير ضوابط علمية ومنهجية في المقاصد لا تخرجها عن الغايات العلمية التي أنشأت من أجل تحقيقها، وذلك نظراً لمرونة آفاق دراسة المقاصد وسعتها فقد تصبح سلاحاً ذا حدين إذا لم يحسن تحديد أطروحا ا وأسئلتها وإشكاليا ا تحديداً منهجياً دقيقاً، وقد يكون هذا واحداً من أهم أسباب تحفظ العديد من علمائنا الأوائل على فتح أبواب المصالح المرسلة والاستحسان دون ضوابط علمية محكمة خشية أن تتحكم الأهواء الشخصية وتضيع العلوم. وقد يعد الإمام الغزالي واحداً من هؤلاء المتحفظين الذين كرسوا مهارا م العلمية والفلسفية في العمل على تطوير مناهج علمية دقيقة تخدم دراسة العلوم الشرعية -عموماً- وتنظم و ذب دراسة المقاصد وغيرها من القضايا المنهجية -خصوصاً- بحيث تصبح قابلة للتطور في كل زمان ومكان.

إن لكل عالِم عصره الذي يترك أكبر الأثر في تكوين إشكالياته وتساؤلاته ثم محاولاته في الوصول إلى الإجابة على تلك الإشكاليات، وما الإمام الغزالي إلا واحد من هؤلاء العلماء الذين تركوا إجابات على بعض تساؤلا م كما أ م تركوا لمن وراءهم تساؤلات مفتوحة لم يتمكنوا من الإجابة عليها، وفي كل منها مجال مفتوح لغربلة الأفكار عن طريق المناقشة والمحاورة فيما يصلح منها وما لايصلح.

---

49 الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**. الرباط: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991م، ص293.

يقول الدكتور الريسوني (المرجع السابق، ص295) في أثر الإمام الغزالي في بنية المقاصد: "ويكفي ان أهم ما ظل يتردد عند الأصوليين عن المقاصد، من مبادئ وأمثلة ومصطلحات، إنما هو من وضع الغزالي، ثم كان ذلك مما تبناه الشاطبي وبنى عليه، وليس هذا فحسب بل إن الشاطبي قد ذكر الغزالي في (**الموافقات**) نحواً من أربعين مرة في مختلف مباحث الكتاب، وفي أكثرها يذكرها بالتأييد والموافقة، معتمداً عليه ومستشهداً بآرائه، بخلاف ذكره لبقية الأصوليين، حيث يكثر من نقدهم ومعارضتهم وخاصة الرازي".

إنّ عمليات القراءة والمراجعة بحاجة إلى تطوير منهج علمي دقيق تتم من خلاله عمليات الغربلة بحيث يكون التركيز فيها على مناقشة الأفكار المطروحة والتساؤلات المثارة في عصر من العصور مع دراسة وتحليل الواقع الإنساني الذي نشأت وتكونت فيه تلك الأفكار مع دراسة أسباب النشأة وآثارها، وما تولد عنها من محاولات تفكيك وتركيب وتغيير وتجديد تركت آثارها الإيجابية أو السلبية منها على من بعدها. وبذلك تحصل الفائدة المرجوة مما طرح ونوقش عبر العصور، لتصبح القراءة والمراجعة بذلك منهجاً علمياً فعالاً له ضوابطه وقواعده القابلة دوماً للتطوير والنمو من قبل العلماء والباحثين في مجالات تطوير المناهج ورصد لبنا ا التكوينية في العلوم الإسلامية وغيرها.

استخدام المناهج الحديثة في دراسة الإسلام
(قراءة في كتاب الإسلام بين الرسالة والتاريخ نموذجاً)*

عبد الرحمن حللي **

a_helli@hotmail.com

تمهيد

ظهرت في العقود الأخيرة العديد من الدراسات التي تتناول الإسلام دراسة وتحليلاً، وذلك لما غدا يحتله من مكانة تؤهله لأن يتضاعف دوره في المستقبل، ولئن كان مفهوماً أن تأتي بعض هذه الدراسات من قبل المختصين بالدراسات الإسلامية من داخل نسقها، أو من منظومة تتناول الإسلام من الخارج في سياق علمي خاص ذي طابع سياسي أو اجتماعي... ؛ فإن ما يثير الانتباه وجود العديد من الدراسات تتناول الإسلام خارج أي سياق من السياقات العلمية المشار إليها وبدعوى الاستحواذ على مقابيض العلوم كلها تقريباً مما يجعل نقد أي من هذه الكتابات غير متيسر للقارئ لا لاستحالة الجمع بين هذه العلوم فحسب، إنما لعدم إدراك المفاصل التي تتموضع فيها تلك العلوم في هذه الدراسات، ولئن كان من الضروري على أي باحث الإلمام بأمهات العلوم ذات الصلة بمجال معين فإن الإدعاء باستخدامها -ويشترط هذا الإدعاء الاستحواذ عليها- يثير التساؤل حول احترام التخصص في العلوم الذي يزداد تشعباً يوماً بعد يوم بما لا يسمح بدعوى من هذا القبيل.

ويأتي كتاب الإسلام بين الرسالة والتاريخ مثيراً للاهتمام لما تناوله فيه من قضايا تكاد تشمل كل قضايا الإسلام في العصر الحاضر، ويطرح الكتاب إضافة للتحليل حلولاً يصفها

---

* الشرفي، عبد المجيد. الإسلام بين الرسالة والتاريخ. بيروت: دار الطليعة، 2001. والمؤلف حاصل على الدكتوراة في الدراسات الحضارية من جامعة تونس عام 1982، وهو أستاذ بجامعة منوبة بتونس العاصمة. ومن المنظرين للعلمانية من خلال تفكيك الخطاب الديني من داخله، ويشارك في منتديات حوار الأديان في أوروبا.

** باحث من سورية.

بأ ا جذرية[1] لهذه القضايا، ولما كان هذا النوع من الكتابات يحظى باهتمام الباحثين عن الجديد أو التجديد في الفكر الإسلامي كان من الضروري إبداء الرأي فيها وإثراء الحوار حولها، هذا وبقدر ما لبعض هذه الدراسات من فاعلية في دفع حركة الفكر الإسلامي نحو تجديد علمي وعملي بقدر ما للبعض الآخر ما له من أثر سلبي يرتكس بجهود التجديد المخلصة إلى الوراء وتزيد الشكوك في نواياها، من هذا المنطلق يأتي تحليلنا ونقدنا لهذه الدراسة إسهاماً في رسالة المؤلف التي أعلنها في المقدمة للرقي بالفكر الإسلامي.

سوف تتضمن هذه القراءة تقديم الكتاب وبيان منهج الكاتب وأهم الأفكار التي عرضها، وذلك حسب تسلسل أبواب الكتاب، مركزين على الأفكار المحورية فيه. ثم نقدم تحليلاً نقدياً للكتاب، نعرض فيه نقد المضمون وتحليل المنهج ونقد فرضيات الكتاب الأساسية.

أولاً: تقديم الكتاب

سنعرض الكتاب حسب ترتيبه وبشكل مفصل يتناول جميع الأفكار التي سعى المؤلف إلى تقديمها، وقد اتبعنا هذه الطريقة لسببين: الأول غزارة الأفكار التي تناولها المؤلف في الكتاب وتشعبها مع أهمية تفاصيلها، والسبب الثاني كون العرض ـذه الطريقة يجعل القارئ على إحاطة تامة بمضمون الكتاب، وتساعده على تفهم التحليل الذي سنقدمه في القسم الثاني، والأهم من ذلك أن هذه الطريقة تجعل القارئ أكثر قدرة على تقييم مقاربتنا.

يقع الكتاب في 213 صفحة من القطع الصغير، يشتمل على مقدمة وبابين وخاتمة.

يتناول في المقدمة ص 5-10 مبررات تأليف الكتاب فيضع المؤلف كتابه على مسافة من إنتاج الفكر الإسلامي الذي يرى أنه لم يتجاوز الاجترار والتسطيح والتوظيف والإسقاط في معظمه، ويحاول أن يقدم من خلال كتابه رؤية تجمع بين الوفاء للإسلام ومقتضيات الضمير الحديث، ويصف المؤلف الكتاب بأنه يتطلع إلى المستقبل ويستجيب لطموح الأجيال الصاعدة إلى فكر إسلامي يراعي ثورات كوبرنيك وداروين وفرويد

[1] المرجع السابق، ص 59.

والهندسة الوراثية، وما حدث في علوم الإنسان وا تمع من تطور،..هذه المعطيات يعتبرها الكاتب مبرراً كافياً للعمل الذي يقدمه إسهاماً في تجسيم الدعوة إلى الاجتهاد[2].

وقد جاء الباب الأول بعنوان خصائص الرسالة المحمدية ص 11-96، ووعد في مقدمته أنه سيطبق على الإسلام نتائج البحث الحديث ومناهجه في دراسة الأديان التي أصبحت علماً مستقلاً استفاد من المباحث السوسيولوجية والإناسية واللسانية والتاريخية الجديدة إضافة إلى المنهج الظواهري وعلم الدلالة والتحليل النفسي.. لاعتباره أن الإسلام يخضع لنواميس الظاهرة الدينية.فهو ينأى بقراءته المقترحة عن النظرة الماهوية للإسلام، فالقضية كل القضية هي في مدى استجابة التأويل الذي يرتضيه كل مسلم وكل مجموعة وكل جيل لمقتضيات الحاضر سواء منها المعرفية أو الاجتماعية: فكلما كان التناغم بين ضمير المسلم وواقعه قائماً أدى الدين دوراً إيجابياً، وكلما انفصل أحدهما عن الآخر كان الدين مجرد تعبير عن الحنين والأمل.

يقسم الباب الأول إلى أربعة فصول، خصص فيه الفصل الأول للإطار النظري والتاريخي وتحدث فيه عن الدين بشكل عام، ودوره في تبرير الاختيارات التي يفرضها الواقع ص 20، ملحاً على وجود تطور في الأديان ممثلاً له بمفهوم النبوة التي يراها ظاهرة يهودية؟.. وينتهي بالتأكيد على أن الإسلام ليس امتداداً للتيارات الدينية و الثقافية التي كانت في الشرق الأدنى -والتي لم تكن منطقة الحجاز معزولة عنها- فحسب بل هو كذلك تواصل للظاهرة الدينية عموماً عبر التاريخ البشري، دون إهمال العوامل البيئية الظرفية الخاصة بمكة وما جاورها ص 26.

وجاء الفصل الثاني بعنوان الدعوة المحمدية، وفيه ينتقد التناول الإسلامي القريب من الأسطورة لشخصية النبي حتى استنكف الوجدان الإسلامي عن الإقرار بما تفرضه قوانين الاجتماع الإنساني بأنه كان على دين قومه في طفولته ص31، ينطلق من هذه الزاوية ليؤكد الازدواجية في القرآن باعتباره (كلام الله يؤديه هو بلغة بشرية أو هو كلام الله وكلامه هو في الآن نفسه.، هو كلام الله من حيث مصدره وكلام البشر من حيث انتماؤه إلى لغة بعينها وصياغته في ألفاظ وتراكيب يقتضيها معجم تلك اللغة ونحوها، وفي

---

2 لا يفوت الكاتب في خاتمة مقدمته أن يمتن على القارئ أحادي اللسان بالكتابة باللغة العربية، معتذراً لمن قد يعتب عليه للكتابة بالعربية بضرورة الوفاء لها بإخضاعها لتفكير العصر بتوطين المفاهيم الحديثة فيها.

أطر فكرية مستمدة من ثقافة المتكلم الشخصية ومن الثقافة المتاحة في الوسط الذي يعيش فيه) ص 36[3]. ويبرر ترجيحه هذا بأنه أقرب المواقف للمعقولية الحديثة، ويحافظ في القرآن على البعد الإلهي المفارق من دون تجسيم وعلى بعده البشري الطبيعي بتاريخيته ونسبيته، كما يحقق غاية الرسالة في إشراك الناس جميعاً في تجربة الإلهي التي عاشها النبي بامتياز، من خلال مساهمة المسلم المعاصر في تفسير ما سكت عنه الوحي بالوسائل المعرفية المتاحة له ص 38.

وينتهي من هذا الفصل إلى أن ما توافر من ضمانات الصحة للمصحف ولم تتوافر لما دون من الرسالتين السابقتين (لا يعني اختلافاً جوهرياً في نوعية الرسالات الثلاث وفي المشاكل التي يثيرها التعامل معها، لا سيما بعد انتقالها من الشفوي إلى المكتوب، من القرآن إلى المصحف) ص 44. والرسالة ليست ناسخة إنما هي مصدقة ومهيمنة والهيمنة لا تعني النسخ، وبالتالي فالرسالة الجديدة امتداد للرسالات التوحيدية السابقة وتحتوي بالضرورة؟ على عناصر من ثقافة القرن السابع الميلادي في مكة أولاً، وفي الحجاز والجزيرة ثانياً، وفي منطقة الشرق الأدنى كله ثالثاً ص 45 والجديد فيها هو من خصائص الرسالات السابقة ألا وهو صبغتها الاعتراضية على السائد من العقائد والقيم.. وهذا الجديد الذي تأتي به هو مبرر وجودها.

وفي الفصل الثالث بعنوان ميزات الرسالة المحمدية يتحول الحديث من ميزات الرسالة إلى الإشكالية المتعلقة بالقرآن الرسالة الشفوية التي تحولت إلى مدونة / مصحف بقرار سياسي ص 49 ويستبق الرد على هذا الرأي فيرى أن (الذكر الذي وعد الله بحفظه هو المحتوى وليس الظرف، هو مضمون الدعوة.. وليس الألفاظ والتعابير التي صيغت فيها تلك الدعوة والتي دونت في ظرف معين وتنتسب إلى قوم بأعيا م..) ص 50 أما التحدي بالإتيان بمثل آية منه فلا يرجع إلى الإعجاز بالبلاغة بقدر ما هو راجع إلى مصدره وأصله الإلهي.. إذ الإعجاز نسبي فكل الآثار الفنية معجزة بطريقتها الفريدة وكل محاكاة هي انحطاط بالأصل إلى ما دونه،.. أما الإعجاز بالشكل والأسلوب الذي ذهب إليه العلماء

---

[3] ويعتمد في هذا على فضل الرحمن وما أورده السيوطي من قول بأن القرآن نزل بالمعنى فقط وعبر عنه النبي بلغة العرب، وينتقد الرؤية السائدة بأن دور النبي سلبي في تلقي الوحي منتقداً تأييد هشام جعيط لهذا الاتجاه. انظر : ص 36 -37.

وسماه الجرجاني بالنظم فيمكن تفسيره بالحرص على الاستدلال على صدق النبي وعلى محور العقيدة الإسلامية بما يدخل ضمن الحسي الخاضع للاختبار ص 51 ويذكر بأن ما يدعيه المسلمون من خصوصية للقرآن بالحفظ شائع أيضا لدى اليهود والأرثوذكس منهم على وجه التحديد فيما يتعلق بالتوراة. وبشأن الكتاب فهو ليس مكتوباً بل (هو المضمون الذي ارتأى الله تكليف الأنبياء تبليغه على البشر -بدليل- استعمال الوحي لهذا المصطلح والنبي لما يتلق الوحي كله) ص 53 نفس الشيء بالنسبة للكلام الإلهي الذي دار حوله الجدل بين المتكلمين (ذلك أن المسلمين أدركوا صعوبة إثبات المصدر الإلهي للرسالة المحمدية من دون الوقوع في التجسيم أو التشبيه، ولكنهم لم يفهموا في هذا المستوى اضطرار الوحي لاستعمال مفاهيم بشرية للدلالة على الحقائق متعالية) ص 54، (كما لم يراعوا أن المقصود بالقرآن ليس ذلك الخطاب الذي يصدر عن محمد فحسب، بل هو أساساً المحتوى الذي أراد الله تبليغه) ص 55.

ولتجنب المآزق التي يوقع فيها الخلط بين الحقائق الغيبية ا ـردة المتعالية والحقائق الملموسة المحايثة ينوه على ضرورة ملاحظة الرمز وا ـاز والاستعارة... في الأسلوب القرآني وعدم المماهاة بين الخطاب الميثي والخطاب المفهومي أو ترجمة الرمز إلى وقائع تاريخية، والالتفات إلى المقاصد والغايات والأهداف بدل الأوامر والنواهي الظرفية وأن هذا ليس جديداً ويستشهد بمقولة النسخ.

ويتحدث في الفصل الرابع عن قضية التشريع، حيث يرى أن الشريعة استعملت في القرآن بمعنى الطريق لا القانون أما تفاصيل السلوك فهي ضئيلة وبمثابة حلول ظرفية لمشاكل اعترضت اجتماع المسلمين. وعلى المسلم أن يستنبط من الرسالة معايير السلوك المستقيم والأخلاق وذلك بالبحث عن روحها ومغزاها ومراعاة المقصد منها حتى تكون العبادة لله وحده، ويكون ضمير المسلم هو الحكم الأول والأخير في مدى الاستجابة للتوجيه الإلهي، وذلك كفيل بالحفاظ على مصداقية رسالة الإسلام على اختلاف أوضاع المسلمين.

ف ـ (لا يضير المؤمن أن لا يرى فيما فرض من تفاصيل العبادات والمعاملات -متى وجدت وهي قليلة جداً- سوى أثر لمقتضيات الاجتماع في عصر الرسول وفي البيئة الحجازية البسيطة) ص 61؛ فالصلاة لم ينص على عددها وكيفيتها في القرآن، وما ورد من ذلك في السنة لا يعني أن المسلمين مضطرون في كل الأماكن والأزمنة والظروف

للالتزام بذلك النحو، على فرض أنه كان فعلاً موحداً وكذلك الأمر بالنسبة للزكاة لم يحدد في القرآن أي من معالمها، والصوم خير فيه بين الصوم والتعويض بالإطعام حسب دراسة للمؤلف ص 64[4]، والحج هو من الطقوس التي تمارسها العرب قبل الإسلام، فتبناها الإسلام وأضفى عليها معنى جديداً منسجماً مع التوحيد ومع ذلك لا يمكن إنكار ما فيه من رواسب الذهنية الميثية ص 65. ثم ينتقل إلى قضايا تشريعية أخرى يصف العلاج لها: فالردة ص 67 سندها الأصلي حديث ضعيف (من بدل دينه فاقتلوه)، والقصاص ص 68 انتقال من العقوبة الجماعية إلى العقوبة الشخصية. أما قطع يد السارق ص 69 فقد احتال الفكر الإسلامي السني عموماً على العقوبة لتقليل إيقاعها، وقبل مسايرة القانون الوضعي بعدم تطبيق الحكم..، إلا أن وضع المسالة في منظور اجتماعي -تاريخي من شأنه أن يجنب المسلم الوقوع في هذه الازدواجية غير المريحة، وتبدو مسألة **الربا** ص 71 كذلك في طريق الحل فالنهي القرآني عن شكل من القروض تكون الفائدة فيه تبلغ أضعافاً مضاعفة، والاقتراض من البنك اليوم لا يدخل تحت التحريم بداهة لأنه ليس عملية مالية بين شخصين مادي ومعنوي والمؤسسات المصرفية لم تكن موجودة في عهد النبي فلا يتصور تحريم شيء غير موجود في الواقع، ولأن الفائدة التي يقرض ا البنك غير ربوية لأن الدولة تحددها، وكل ذلك لا تترتب عليه النتائج المترتبة عن الربا، ثم إن الضمير الديني لم يعد يجد في هذه المعاملات المعلمنة حرجاً يذكر.

وينتقد أصحاب النظرة الماهوية للإسلام الذين يرون فصل الدين عن الدولة في الغرب من خصوصيات المسيحية، وذلك لإهمالهم العنصر التاريخي الأساسي ص 73 لتجاهل الصراعات التي دارت في البلاد المسيحية وانتهت بإبعاد الكهنوت عن السياسة.

في سياق هذه الأمثلة التي اقترح الحلول الجذرية لها كما وعد يدعو إلى قلب القاعدة الراسخة في الوجدان الإسلامي منذ القرن الثاني للهجرة وهي (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) لتصبح لا ذا ولا بذاك بل فيما وراء السبب الخاص واللفظ المستعمل له يتعين البحث عن الغاية والقصد ص 80 ويعود إلى أمثلة على ذلك كحد شارب الخمر ونصيب المرأة من الإرث وتعدد الزوجات، وحد الزنا الذي قصد منه منع شيوع الفاحشة

---

4 يعزو المؤلف إلى دراسة له حول الآيات 183-187 من سورة البقرة منشورة ضمن كتاب له بعنوان: لبنات، ط. تونس 1994.

واختلاط الأنساب في مجتمع كان يعير نقاوة النسب أهمية بالغة، وعدة المرأة المطلقة أو التي توفي عنها زوجها التي قصد منها استبراء الرحم والتأكد من عدم الحمل ص 84.

ويختم هذا الفصل بقوله: (ولا ينبغي أن يكون تنفيذ عقوبة معينة كما هو الشأن في القصاص والسرقة وغيرهما، محسوباً على الخضوع لأوامر إلهية لا صلة لها بالزمان والمكان، بل هي مما اقتضته ضرورات الاجتماع والأخلاق، وهي أمور متغيرة وغير مستقرة تتأثر بعوامل عديدة منها الثقافي ومنها الاقتصادي ومنها السياسي).

أما الفصل الخامس: ختم النبوة يعتمد فيه على محمد إقبال وتعبيره عن خاصية الرسالة المحمدية من حيث انتماؤها إلى العالم القديم واشتمالها على عناصر بيئتها وكو ا تنتمي في وجهها الآخر إلى العالم الحديث باعتبار الروح التي تنطوي عليها، وقوله: (إن النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها) لكن ما هو مفهوم ختم النبوة؟ يتوزع الجواب على احتمالين الأول ما ذهب إليه جمهور المسلمين وتصوروه الوحيد: الختم من الداخل أي أن الذي ختم يبقى أسيراً لما يختمه لا سبيل له إلى الخروج منه وتجاوزه بأي صفة كانت، وبالتالي لا فرق بين محمد وبين غيره من الأنبياء. والإمكانية الثانية لفهم ختم النبوة الختم من الخارج بوضع حد ائي لضرورة اعتماد الإنسان على مصدر في المعرفة ومعيار في السلوك مستمدين من غير مؤهلاته الذاتية، إنه تدشين لمرحلة جديدة في التاريخ بلغ فيها الإنسان مرحلة الرشد ص 91.

و ذا تكون رسالة الإسلام قد راعت مقتضيات الواقع الذي ظهرت فيه، ولكنها من حيث مراميها العميقة والأساسية، كانت سابقة لعصرها ومتجاوزة لاستعداد معاصري الدعوة على الصعيدين الفكري والاجتماعي.

وجاء الباب الثاني بعنوان الرسالة في التاريخ 97-194: وقد حاول المؤلف أن يجيب فيه عن سؤال: لماذا لم يطبق المسلمون ما قاله عن طبيعة الرسالة المحمدية إذا كان ما قاله صحيحاً؟ ويلتمس عذراً قبل الإجابة بأن الانحراف عن الأهداف شيء طبيعي بل يكاد يكون القاعدة ويستشهد بالبروتستانتية دينياً والماركسية فلسفياً. ويتضمن الباب الثاني ثلاثة فصول، كان الفصل الأول عن "خلافة الرسول" عرض فيه الإمكانات التي كانت متاحة بعد وفاة الرسول والإمكانية التي تحققت بالفعل لضعف حظوظ مثيلا ا، ويبدي

ملاحظتين حول ما تحقق الأولى غياب الاعتبارات الدينية في اختيار أبي بكر وما ذكر إنما جاء ذلك لاحقاً للتبرير رداً على الشيعة، فكان الاختيار شأناً دنيوياً، والملاحظة الثانية أن تعيين أبي بكر كغيره من الخلفاء كان شأناً خاصاً بذوي النفوذ وأهل الحل والعقد لا علاقة للعامة فيه ص 104.

ولئن كان ما تم ليس الأفضل من حيث التناغم مع منطق الرسالة بقدر ما كانت المعطيات التاريخية هي المرجحة له، فإن موضوع الاسترقاق والمرأة قد خضعا لعوامل مماثلة ابتعدت عن روح الرسالة، وهذا يحتم النظر في العوامل التاريخية التي تمخض عنها هذا الانحراف وهي عديدة ومتضافرة منها ثقافي (رواسب الذهنية السابقة للإسلام) ومنها سياسي(غلبة العقلية القبلية) ص 109 ومنها اقتصادي (كثرة الغنائم وظهور طبقة من الأثرياء الجدد) ص 111، ويناقش بعد ذلك قضية الفتوحات والغنائم ومشروعيتها، فرغم التضحيات وطمأنينة من قام ا أنه على حق فإنه لا يحجب الوجه الآخر والدوافع الحقيقية التي تكمن وراء حركة الفتوحات ص 116.

وكان الفصل الثاني بعنوان: مأسسة الدين، وتعني الانتقال من النظرية إلى التطبيق ومما هو موجود بالقوة إلى ما هو موجود بالفعل، والإسلام مثله مثل سائر الأديان خضع لمقتضيات التنظيم والمؤسسة وقد تمثلت المأسسة في سيرورات ثلاث:

1. التميز عن الآخرين (إلزام أهل الذمة بلباس معين وغيره)[5] ص 118.
2. تحويل مختلف أشكال العبادة إلى طقوس موحدة (اعتبرت الطريق التي كان الرسول يتعبد ا ملزمة بكل تفاصيلها) ص 120.
3. تشكيل مجموعة من العقائد التي لا يجوز إنكارها، وأصبحت تدريجياً سنة الرسول شبيهة بالقرآن واعتبار القرآن محتوياً على أحكام يتعين تطبيقها بقطع النظر عن الزمان والمكان ص 123.

---

[5] يلاحظ التعميم في الكلام والحديث بإطلاق من غير تقييد بزمان ومكان أو ظروف معينة، وهـذا الأمـر يتعلق بحدث تاريخي لا يعم التاريخ الإسلامي كله، بينما يلح المؤلف على البحث في الزمان والمكان فيما يتعلق بالنصوص، فأيهما أولى بالضبط؟

وهذه المأسسة التي تمت بالتدريج إنما هي الشكل الذي وصلنا عن تطبيقات الإسلام بعد أن استقرت الأوضاع في القرن الثاني للهجرة، ورغم التحولات التي حصلت للمسلمين إلا أن الوجدان الإسلامي رفض الاعتراف ا.

أما الفصل الثالث فقد تناول التنظير للمؤسسة، وحاول فيه بيان ا هود النظري الذي بذله العلماء لتجسيدها في مختلف مجالات الفكر الإسلامي، ويلح على عدم التماهي والتماثل بين إنتاج العلماء في فترة التدوين والحلول التي ارتآها السلف والتي تتسم بالعملية وتختلف باختلاف الأوضاع والأشخاص في كل قضية، ويشيد هنا بموقف ابن خلدون في نقد الأخبار ليتجاوزه رافضاً اعتباره الأخبار الشرعية في معظمها تكاليف إنشائية لأ ا مروية بطريقة الإسناد، (ولن تجد اليوم مؤرخاً جديراً ذا اللقب يولي الإسناد قيمة ما في تلمسه ريات الأمور الماضية والراهنة) ص 137. وكان القضاء هو المؤسسة الأولى بعد انتهاء مؤسسة التحكيم، وكان يعتمد الأعراف السائدة، ونظراً لعدم وجود نصوص تفصيلية كان من الطبيعي اختلاف أحكامهم من مكان لآخر، مما سيكون له أثره في الفقه.

الفقه ص 140: لقد كان الرأي الشخصي والاجتهاد الحر هما الموجودان بعد وفاة النبي وطيلة القرن الأول على الأقل، ولا شيء غيرهما البتة لا القرآن ولا السنة ولا القياس، أما اختلاف الفقهاء في مصادر التشريع فليس في مستوى الحلول بقدر ما هو في مستوى **تبرير** تلك الحلول. ولتأكيد رأيه يعرض مجموعة من الأمثلة المنتقاة ليلاحظ عليها انعدام المرجع النصي القرآني الصريح وأن الاختلاف بين الفقهاء يعكس القيم السائدة في مجتمعا م والأعراف القبلية، كما تدل على مراعا م مصالح اقتصادية متضاربة أحياناً.

أصول الفقه ص 155: ويرى في أصول الفقه فناً لاحقاً للفقه سعى الأصوليون من ورائه إلى توضيح آليات الاستنباط وتقعيدها من ناحية، وإلى الدفاع عن حلول الأجيال الأولى من المسلمين والبحث لها عن مبررات من ناحية ثانية، فاعتمدت الأصول الأربعة وفق رؤية معينة لها.

فالقرآن مجموعة من الوصفات الجاهزة التي يتعين تطبيقها أياً كانت الأوضاع والخلل الواضح في اعتماد الأصوليين النص القرآني يتمثل في فصل آياته بعضها عن بعض، وفي فصل سياقيها الخاص والعام لا في السورة نفسها فقط بل في مجمل السور. وحول **السنة**

يلاحظ التزايد الفاحش للحديث الصحيح من النصف الأول من القرن الثاني إلى النصف الأول من القرن الثالث للهجرة: من 17 إلى 30.000-140.000 مما يثير الشك في صحتها إلى درجة لا ينفع معها التحري الذي قام به البخاري وغيره. لكن نصوص السنة لم تكن كافية للاستناد إليها في ما يطرأ من جديد مما أدى إلى استحداث الإجماع أصلاً ثالثاً عند غياب النص ومستنده الحقيقي هو الإجماع نفسه مما يوقع في الدور، واستند في البداية إلى أنه إجماع الأمة ثم أصبح إجماع الفقهاء. تكاثرت الحوادث ولم يعد النص أو الإجماع كافياً للإحاطة ا فتم اللجوء إلى القياس، والقياس بعيد عن أن يكون ملتزماً بمقاصد الرسالة الإسلامية، والخلل كامن في طبيعته من حيث عدم اعتراف الفقهاء الممارسين له، ولا سيما المتأخرين منهم، بصيغته التبريرية، وزعمهم التعبير من خلاله عن الإرادة الإلهية.

وإجمالاً فإن علم أصول الفقه لم يتطور تطوراً يذكر منذ أن وضعت فيه أمهات التصانيف وكانت محاولة الشاطبي متميزة لكنها لم تعمق، أما محاولة ابن عاشور وعلال الفاسي فكانتا تعبيراً عن الوعي بالمشكل أكثر من كو ما إنجازاً يقطع مع نماذج التفكير القديم في الميدان.

التفسير ص 170: التفسير متداخل مع غيره من العلوم الإسلامية اشتغل به فقهاء ومحدثون ومتكلمون.. ولم يكن منهم إلا ويعتقد أن القرآن كتاب تشريع، وأن تشريعه لا صلة له بالزمان والمكان. (اعتقد المسلمون أنه وبعد مرور الزمن وتغير أحوالهم على النحو الذي رأيناه، أن القرآن غير كاف في حد ذاته لتوفير الحلول التي اقتضاها الدين المؤسسي ولهذا نسبوا إليه وإلى الصحابة ما ظنوا أنه مكمل لهذا النقص). ص 171، وأهم ما ظهرت فيه الحاجة للتفسير: كيفية أداء الشعائر ففسرت الآيات ا ملة بالاعتماد على السنة العملية، وقصص الأنبياء وفصل مجملها بالاعتماد على الإسرائيليات. (كانت الغاية من التفسير تسييج الفهم والتأويل وحصرهما فيما ترتضيه الفرقة العقدية والمذهب الفقهي المعترف ما واللذين ينتمي إليهما المفسر، وبذلك يغلق الباب أمام الاجتهادات الحرة الخارجة عن مجالات الاختلاف التي كرسها التاريخ) ص 174. مما يشرع لتفسير قرآني جديد يأخذ مكتسبات العلوم الإنسانية بعين الاعتبار ويباشر على غير الأسس التي التزم ا المتمسكون ذه المنظومة التي أصبحت اليوم عبئاً ثقيلاً يرزح تحت كلكله الفكر الإسلامي.

الحديث ص 176**:** لقد التزم أهل القرن الأول بالنهي عن كتابة سوى القرآن، وما كان لدى بعضهم فهو على سبيل التبرك، ونسبت كتابة الحديث إلى الزهري وعمر بن عبد العزيز كرمزين من رموز التقوى ليكون لها حظوظ من القبول، وكانت بداية التدوين متزامنة مع تدوين سائر العلوم والشعر الجاهلي، لكن اللغويين لم يعتبروا الحديث حجة رغم تأكدهم من فصاحة النبي، وذلك لعدم الثقة بلفظ الأحاديث وأن معظم الرواة كانوا من الموالي، ولا سيما وان عددها يتضخم. وكان انتشار الوضع سبباً كافياً لعدم الاستشهاد كما هو سبب للتحري الذي مارسه جامعو الحديث، ولم تكن معايير الصحة مضبوطة لكي يطبقها المصنفون آلياً بل كانوا يتلمسو ا باجتهادا م فيما أصبح يعرف بعلوم الحديث والتي تدل على أن صحة الحديث النبوي كانت تثير العديد من المشاكل عند القدماء أنفسهم. كل ذلك لا يلغي قيمة الحديث فهو ذخيرة تنبض بالحياة وكنـ ز يحتوي على الغث والسمين، لا مناص من عرضه على محك النقد المستنير بتوجهات الرسالة.

علم الكلام ص 186: لعل التداخل العضوي بين الفقه والتفسير والحديث من جهة وعلم الكلام من جهة أخرى مسؤول مسؤولية كبرى عما وصلت إليه العلوم الإسلامية من وجهة نظر معاصرة، ذلك أنه رسخ في الوجدان الإسلامي الطابع الدفاعي لعلم الكلام واعتبار العقائد الإيمانية معطى جاهزاً لا يحتاج إلا الحجاج عنه.ويسجيل ثلاث خصائص حول علم الكلام: 1. علم الكلام ليس علماً إسلامياً صرفاً بل هو إسلامي يوناني بالدرجة ذا ا، 2. نزعة الجدل الحاد، وتحول اختلاف الرأي إلى تراشق بالكفر والابتداع، ولم يكن الرافضون للكلام من أهل الحديث أفضل حالاً، 3. التعالق بين علم الكلام والسياسة، مثل الموقف الأشعري المدافع عن السلطة القائمة عن قصد أو غير قصد.

التصوف ص 188: التصوف شأنه الوجدان في الأديان كلها قديماً وحديثاً ويعنى بالموازاة بين الحقيقة والشريعة منذ القرن الثالث للهجرة مقابل خصومة الحكمة والشريعة، ونظراً لاعتبار المتصوفة تجربتهم تستعصي على التعبير بواسطة اللغة فإنه من العسير تقييم هذا المنحى، لذا فأقصى ما يمكن الباحث دراسة التصوف كظاهرة تاريخية-اجتماعية كان لها وز ا وما زال.

ويمكن ملاحظة بدايات التصوف في النـزعة الزهدية، وقد تطور هذا التيار بفعل عوامل تاريخية: أولها: شيوع الترف والبذخ والمجون في العصر العباسي، فالتصوف كان رد فعل على واقع معيش وليس تعميقاً لتوجه سابق. ثانيها: استئثار الفقهاء بترجمة مقتضيات الإيمان إلى أعمال ظاهرية بما لا يوفر غذاء روحياً لفئات محدودة من الناس تبحث عن صفاء النفس. ثم يتابع مفصلاً تحولات التصوف ودور أبرز شخصياته فيه.

خاتمة الكتاب ص 195-201

في خاتمة المطاف يوضح المؤلف سبب تركيزه في الكتاب على البعد الذاتي دون الاجتماعي في استجابة المسلم لرسالة نبيه، لأن التركيز كان على ما هو مغيب عادة ويُضحى به في سبيل مصلحة الأمة، ولأن الأولويات ينبغي أن تقلب في هذا المجال فيبنى مستقبل الأمة انطلاقاً من إرادات أفرادها الحرة الواعية لا على أساس مفهوم جامد للهوية، والإيمان بأن المجتمعات البشرية تخضع في تاريخها للعوامل عينها في الظروف المشابهة وتتحكم فيها القوانين الكلية نفسها. فكانت الديانات في الماضي هي التي تحقق اللحمة بين عناصر المجتمع فتضيق الحرية فتبرز عوامل جديدة للتضامن لا تحتاج للمبررات الدينية فتتخلى المؤسسات الدينية عن أدوارها المعهودة. ويستأنس بتاريخ اليهودية والمسيحية في علاقتها بالحداثة لفحص الواقع الإسلامي وتلمس مستقبله.

وبالنسبة للمجتمعات الإسلامية فيرى أنها لم تعرف في خضم هذه التغيرات العميقة حداثة نابعة من تطورها الذاتي، وتم التبرير لرفض القيم الوافدة بالمؤامرة، ولئن كانت المؤامرة وهماً فالتهديد الحقيقي ما ورثه المسلمون عن آبائهم. ويرى أن الحداثة غربية المنشأ وكونية التأثير، ولن يحصل في المجتمعات الإسلامية ما حصل للغرب مع المسيحية، نظراً لتمحور العقيدة فيها حول نص حاضر باستمرار لا حول تأويل من التأويلات لشخص تاريخي.

ولعل أهم الأسس في بناء منظومة العلوم الإسلامية من جديد لتلائم العصر هو اعتبار المسلم مثل أي إنسان آخر صاحب حقوق غير قابلة للتصرف فيها أو المساومة عليها، هي التي يمثلها بالخصوص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وسائر المعاهدات الدولية التي أكملته،

ويتطلب ذلك بالطبع نظرة شاملة تقطع مع الموروث وتعرض في غير احتراز عما تجاوزه الزمن وتراهن على المستقبل.

إن الوعي الإسلامي الجديد ليبشر بأن طريق المستقبل مفتوحة ولا تحتاج في سلوكها إلا إلى نبذ الأوهام والعقلية الإقصائية وإلى الثقة بالنفس والعمل الدؤوب.

ثانياً: تحليل نقدي للكتاب

يقتضي نقد الكتاب الانطلاق من إشكاليته الأساسية، والأفكار التي انطلق منها لمعالجتها أو وصل إليها في المعالجة، وفق المناهج التي وعد باستخدامها في الكتاب.

عنوان الكتاب يطرح الإشكالية بوضوح، وهي أن الإسلام يتوزع بين بعدين الأول هو الرسالة التي يطمح إلى تحقيقها، والثاني هو تمثل هذه الرسالة كما تحقق في التاريخ، والفارق بين البعدين أن الرسالة متعالية على التاريخ متجاوزة لحدود الزمان والمكان بينما الإسلام كما تمثل في التاريخ هو تجربة بشرية ادعت تمثل الرسالة لكنها لم تكن وفية لها بل انحطت ا عما كانت تصبو إليه[6].

بين هذين البعدين يتوزع الكتاب في باب أول يبحث عن روح الرسالة وجوهرها، وباب ثان يحلل تمثل التاريخ لهذه الرسالة وكيف انحرف ا، وبطبيعة الحال فإن صحة معالجة الباب الأول هي شرط لصحة التحليل في الباب الثاني -من وجهة نظر المؤلف طبعاً- لكنه شرط غير ضروري إذ قد يصح التحليل وينسجم في بعض جوانبه مع طرح آخر لموضوع الرسالة.

وقد وعد المؤلف أنه سيراعي في كتابه ثورات كوبرنيك وداروين وفرويد والهندسة الوراثية، وأنه سيعتمد في دراسة الإسلام على مناهج تاريخ الأديان المعتمدة على المباحث

---

6 تبدو إشكالية الكتاب محل اتفاق بين مختلف المعنيين بالموضوع، بل إن بعض الـرؤى المسـتندة إلـى النصوص تتعامل مع الموضوع بطريقة شبه حتمية من خلال تصورها الزمن يتراجع إلى الوراء بشـكل تصاعدي بدءاً من القرون الثلاثة الأولى المفضلة إلى قيام الساعة، فيما تتجه رؤى أخـرى تسـتند إلـى النصوص أيضاً ترى تداول الخير والشر عبر التاريخ وانبعاث الإسلام من خلال مجددين له. أيـاً يكـن الأمر فثمة رؤية هي محل اتفاق وهي أن رسالة الإسلام كما تتجلى في نصوصه هي أسمى ممـا سـعى المسلمون لتحقيقه عبر التاريخ مع اختلاف في درجة الوفاء لهذه الرسالة.

السوسيولوجية والإناسية واللسانية والتاريخية وعلم الدلالة.. وكذلك مكتسبات العلوم الحديثة، مبرراً ذلك بأن الإسلام يخضع لنواميس الظاهرة الدينية عموماً، ويتناول في سياق الكتاب فرضيات أخرى حول الإسلام كدين تنطلق من هذا الإطار.

ويستخدم المؤلف مصطلحات ومفاهيم بعضها قديم وبعضها حديث وبعضها فلسفي وبعضها شرعي للتدليل على جوهر الرسالة التي يبحث عنها ولعل أهم هذه المفاهيم[7]: الضمير الحديث، المقاصد، روح الإسلام، ازدواجية القرآن... كما يلجأ المؤلف إلى ممارسة التأويل حول بعض النصوص لإثبات رؤيته حول روح الرسالة.

1. **نقد المضمون**

سنتناول في هذا الجانب من النقد نماذج من الحلول التي اقترحها المؤلف لبعض القضايا فنتناول بعضها بالنقد بشكل مجمل ثم نتناول قضية الربا بتفصيل خاص، ثم نعقب على نقده لقضية الإسناد.

الحلول التأويلية:

خلافاً لما تقتضيه رؤيته حول القرآن -والتي سنخصها بنقد خاص- لجأ المؤلف إلى تأويل آيات من القرآن تمس معظم أحكام الإسلام بطريقة تأويلية وكأنه يعتبرها ملزمة ويحاول أن يفهمها بطريقة مختلفة عما تقتضيه دلالا ا اللغوية، وفي أحيان أخرى يتجاوز النص ليجزم بمقاصد من ورائه على أ ا هي التي ينبغي أن تعتمد. وانتقد الأصوليين بأ م فصلوا آيات القرآن بعضها عن بعض ص 158، بينما نجد الكاتب يفصل الآية عن التي تليها أحياناً حين يحاول تأويلها فمثلاً في دراسته لآيات الصوم التي أشار إليها[8] خلص إلى أن الآية (وعلى الذين يطيقونه) تخير المسلم بين الصوم والفدية مطلقاً مستدلاً على ذلك بنقض تفاسير الفقهاء لكلمة يطيقونه دون أن يقدم هو تفسيراً بديلاً لما دعاهم لتأويلها

---

[7] ولعلها التي وعد بتوطينها في اللغة العربية انظر: ص9.

[8] يشير الكاتب إلى دراسة مفصلة قام بها للآيات 183-187 من سورة البقرة والمتعلقة بالصوم، وقد نشرت ضمن كتاب له بعنوان **لبنات** طبعة تونس 1994، تجدر الإشارة إلى أن هذه الدراسة هي أوسع وأهم مـا قام به المؤلف حول آيات من القرآن إذ لم يشر إلى غيرها وهي نقد لتفاسير آيات الصوم دون أن تقدم أي تفسير بديل يزيل الإشكال الذي جعل المفسرين يلجأون إلى ما انتقدهم به.

على النحو الذي لم يقنعه، ذلك أ م أخذوا الآيات مع بعضها ولم يفصلوها فوجدوا إشكالاً في آية أخرى ترفع الحرج عن المريض والمسافر وتطالبهم بالقضاء مما يعني ضرورة أن غير المسافر والمريض عليه حرج إن أفطر فاضطروا إلى تفسير يطيقونه على غير ظاهرها.. فمن الذي فصل آيات القرآن إذاً؟. مثال آخر حين اعتبر العبرة من العدة للمطلقة والمتوفى عنها زوجها هي استبراء الرحم وذلك متحقق بالوسائل العلمية الحديثة ص 84 لكن لسائل أن يسأل لو كان الأمر كذلك لماذا اختلفت العدة بين المطلقة والمتوفى عنها زوجها في القرآن؟[9]

لقد كان بوسع الكاتب أن يبقى أكثر انسجاماً مع نفسه لو أنه التزم موقفه الأصلي من القرآن -والذي عبر عنه مراراً في محاولاته التأويلية- واعتباره تاريخياً يلائم البيئة التي نزل فيها خير له من محاولة ليّ النصوص لتلائم رؤية يتبناها، وما دامت أهم أركان الإسلام الصلاة إنما تبقى مناسبة لمن يرى وجو ا على نحو ما رسخته السنة الثقافية، ومن تسمح له ظروفه بأدائها بالطريقة المعهودة ص 63 فلماذا العناء في تأويل ما هو دو ا أهمية من الأحكام يكفي القول هي ملزمة لمن يرى ذلك وبالطريقة التي يراها، أما الهزء من مناهج الفقهاء وتفسيرها بطريقة (بوليسية) على أ ا للتهرب من الأحكام أو إضفاء مشروعية دينية على حلول واقعية -كما في تحليله لأصول الفقه- فهي طريقة فضلاً عن عدم علميتها فإن هناك من الدراسات العلمية -وأصحا ا غير إسلاميين- يثبتون نقيضها، ثم إن الكاتب نفسه يتردد بين احترام السلف والاعتذار لهم بتأويلهم بما يتناسب مع واقعهم وبين محاكمة نواياهم.

قضية الربا نموذجاً لتناقض الكاتب

تبدو مناقضة المؤلف نفسه في بعض الأحيان وكأنه يتبنى رؤية الخصم الذي يرد عليه إذا كان السياق يسمح له بنقض مسالة تبدو له حاسمة، فمثلاً في مسالة الربا يعتبر الاقتراض بفائدة من البنك لا يدخل تحت طائلة التحريم أولاً لأنه عملية مالية ليس بين

---

9 والغريب في الكاتب أنه يجعل عدم القول بهذا الرأي بمثابة موقف من وسائل العلم الحديثة، ولا أدري ما العلاقة بين الأمرين، كل ما في المسألة أن النص يدل على حكمين مختلفين وادعى المؤلف وحدة العلـة فيهما فلو كانت العلة صحيحة فما مبرر اختلاف الحكمين؟.

شخصين، بل طرفاها شخص مادي أو معنوي من جهة ومؤسسة مصرفية من جهة ثانية، والمؤسسات المصرفية لم تكن موجودة في عهد النبي، فلا يتصور تحريم شيء غير موجود في الواقع، وثانياً وبالخصوص لأن الفائدة التي تقرض ا البنوك فائدة غير ربوية، تحددها الدولة سلفاً.. ص 71.

يمكن لقارئ الفقرة السابقة أن يستنتج بوضوح أن الأحكام ذات طابع شخصي وظاهري فإذا تغيرت صورها لم تعد موجودة، -وهذا ما لم يقله حتى الظاهرية- وأن كل ما استحدث من أمور لا يخضع للأحكام ولا لمقاصدها، فالبنوك لا تخضع لحكم الربا لأ ا غير موجودة عند تحريم الربا ولو كان تعاملها بنفس آلية الربا بين الأشخاص، وهذا ما يناقض دعوة الكاتب إلى الاعتبار بما وراء الألفاظ والأسباب وملاحظة المقاصد، أليست بعض البنوك اليوم تقوم بعملية استغلال للفقراء بما هو أشد في بعض الأحيان من ربا الجاهلية؟ لا سيما على مستوى الدول، فهل هذا الاستغلال لا يدخل في مقصد القرآن من تحريم الربا لأن البنوك لم تكن موجودة؟ إذاً فما هي صورة إعمال المقاصد كما يراها الكاتب؟ وأمر آخر يتعلق بمعنى الفائدة الربوية، فيرى أن كو ا محددة من قبل الدولة فهي ليست ربوية، وهذا ما يناقض حتى المعنى اللغوي للكلمة، كان يمكنه القول إ ا ليست استغلالاً يخضع لرغبة البنك المطلقة، لكنها ربوية بالطبع وإلا لانعدم مبرر وجودها.

إن موقف المؤلف من انطباق الربا على البنوك يثير التساؤل عن مدى مراعاته القواعد المنطقية في التعريفات والحدود، فالحد في المنطق لا يقع بالإشارة إلى أعيان الأشياء إنما يقع بالوصف الدال على الصفات المميزة، ومن ثم فهو نوعي بالذات وليس عينياً ولو صح ما يقوله عن حكم البنوك التي لم تكن موجودة عند صدور الحكم -علماً أ ا كانت موجودة ولكن ليس بالطابع الذي هي عليه اليوم- لاستحال على العقل الإنساني أن يعرف شيئاً إلا بالإشارة، بل إن الإشارة نفسها لا يمكن أن تعرف إلا بالوصف لأ ا تشير إلى ضرب من محددات المشار إليه (اللون - الحجم - الوصف..) فتكون الإشارة هي بدورها راجعة -عكس تصور كاتبنا- إلى التعريف بالوصف وتلك هي العلة في كون كل القوانين كلية لأ ا تعتمد على التكييف الذي يعتمد على الوصف ومناط الحكم الذي يستند إلى القياس الفني.

ومن حيث لا يعلم فقد اعتمد كاتبنا على ما نفاه فنفي التعميم أي إخراج البنوك من حكم الربا في هذه الحالة ليس نفياً للمناط وإنما هو نفي لتوفره في البنوك ومن ثم هو قول به مع نفي حصوله في العين.

نقده الاعتماد على الإسناد

ينتقد المؤلف اعتماد المحدثين على الإسناد في رواية الأخبار، مبرراً ذلك بأنه لن تجد اليوم مؤرخاً جديراً بهذا اللقب يثق في الأسانيد مهما أسبغ على رجالها من صفات الصدق... أو يولي الإسناد قيمة ما في تلمسه مجريات الأمور الماضية أو الراهنة ص 137.

ولئن كان من غير العلمي الاقتصار على الإسناد، فأقل منه علمية إهمال الإسناد جملة، وهذا ينقض تحليل الكاتب وغيره لمجريات الأحداث في الماضي، فهو يعترف بأن ابن خلدون هو أبرز من نقد مناهج المؤرخين لاقتصارها على الإسناد، وأن ابن خلدون نفسه لم يلتزم بذلك لا سيما في مجال أخبار التشريع. وبالتالي فإن ما وصلنا من أخبار طريقه الوحيد هو الإسناد، وإن كان بوسع الباحث اليوم أن يناقش الأسانيد ويرجح بينها باعتبارات غير إسنادية فليس بوسعه أن ينكر دور الإسناد في نقلها وتوثيقها -فيما ورد من أخبار الماضي على الأقل-، وإلا عاد بالنقض على منهج الباحث في دراسة أحكام القرآن تاريخياً واجتماعياً في الظروف التي أحاطت في بيئتها، إذ المدخل لهكذا منهج هو الأخبار التي طريقها الوحيد هو الإسناد.

ثم إن المؤلف يعتمد مصطلحات المحدثين في نقد الحديث فيصف حديث قتل المرتد بأنه ضعيف ص 67، بينما هو عند المحدثين صحيح بمعاييرهم وهو مروي في البخاري، فهل له مفهوم خاص للضعيف لم يبينه؟ أوساير من نقل عنه كما هو الشأن في الكثير من مسائل الكتاب دون ملاحظة اتساقها مع منهج المؤلف.

2. تحليل المنهج

بعد نقدنا لنماذج من الحلول التي قدمها المؤلف نستطيع من خلالها أن ندخل إلى نقد منهج الكاتب الذي اعتمده والمفاهيم التي يستند إليها، وذلك من خلال بيان طبيعة البحث

والآلية المستخدمة فيه، ومن ثم نقد أهم مفهومين يبني المؤلف عليهما حلوله وهما مفهوم الضمير (فلسفياً) ومفهوم المقاصد (شرعياً).

طبيعة البحث والآلية المستخدمة فيه

تحديد طبيعة أي بحث لا يمكن أن تقتصر على الموضوع الذي يطرحه، فالإسلام موضوع الكتاب الذي بين أيدينا يمكن تناوله من زوايا علمية مختلفة ومتخصصة، لذا فإن طبيعة البحث يتم تحديدها -بالإضافة إلى الموضوع- من خلال المنهج الذي تتم به معالجة الموضوع، وإذا أردنا تحديد المنهج من خلال الكتاب نجد أنه لا يكاد يستقر على علم من العلوم فهو قد التزم أنه سيستخدم ما توصلت إليه مباحث تاريخ الأديان معتمداً العلوم السوسيولوجية، والإناسية، واللسانية وو..، كما سيراعي الثورات العلمية في القرن العشرين، مؤكداً في هذا الإطار على التطور الذي يطرأ على العلوم مع تقدم الزمن، لكنه كان مهملاً لأهم ثمرات هذا التطور: (إدراك العلم الوضعي حدوده وشروعه في النقد الذاتي الذي جعله يحد من الحماس اللاعلمي للعلم).

والسؤال الذي يطرح نفسه عند كل إشارة إلى مراعاة مكتسبات العلوم التي يلح عليها، ما المقصود بمكتسبات العلوم هل هي إشارة إلى ما يسمى بالابستيمية أي الروح العامة للموقف المعرفي أم هو يقصد الحصيلة المنهجية التي تقبل الاستعمال في المعرفة الدينية؟ لا يوضح الكاتب مقصوده، ربما يقصد المعنيين، أما **المعنى الأول** فيحيلنا إلى ميشال فوكو ومفهوم الإبستمي الذي يعمم النسبية المضمونية في الفكر الوضعي والتي كانت مقصورة على المضمون العلمي ليطلقها على شكله، وهذا الاستعمال مناقض لما يستند إليه الكاتب من تمجيد للمعرفة الوضعية بتاريخ الأديان التي يصفها بكو ا ظاهرة كلية تتصف بنفس الخاصيات، فكيف يستعمل مفهوم الإبستيمية الذي ينسّب المعرفة ويشكك في كليتها ويحد من عنجهية الوضعانية، كيف يستعمله -حتى وإن لم يسمه- بعقلية إطلاقية، إنه من غير المفهوم كيف يعمم قشور المنهج الوضعي مع زعم الكلام بمفاهيم قصدُ أصحا ا الأساسي الحد من تزاعم العلموية حداً جعلهم مؤسسي النسبية ما بعد الحداثية. وأما **المعنى الثاني** لمكتسبات العلوم الحديثة فيثير التساؤل حول صلاحية بعض المناهج للاستعمال في ا ال الذي يخوض فيه المؤلف من جهة، وعن مدى استخدامها

عملياً من جهة أخرى، فإذا انتقلنا إلى سبر ا الات التي خاض فيها المؤلف نجد أنفسنا أمام ممارسة تأويلية مباشرة للنص القرآني بما هو نص ديني، كما نجد معالجات هي من صلب المعرفة الدينية، وينتقد المؤلف اقتصار تداول الدراسات الدينية على ذوي الثقافة التقليدية ص6 مما يعني أنه يصنف كتابه ضمن الدراسات الدينية، والتي يطمح أن يخضعها لمناهج جديدة تبعث فيها الحيوية، وبالتالي فالتساؤل الذي يمكن أن يتابع به الكاتب هو مدى النجاح في استخدام هذه المناهج في هذا ا ال، وتموضع هذه المناهج في الكتاب، وبامتحان هذا السؤال يبقى الخلاف حول صلاحية هذه المناهج في ا ال الذي يخوضه أمراً ثانوياً.

ولئن كانت تلك المناهج هي مبرر العمل كما يرى المؤلف، وهو ما أكده في مقدمة الباب الأول، فإن القارئ لا يعثر على ذكر لأي من المعطيات المشار إليها في معالجة أي من القضايا المطروحة، ويتساءل إذا كان القصد هو وعي الكاتب بتطورات العلوم تلك مجرد الوعي والفهم، فإن من ينتقدهم يمكن أن يكون على وعي بكل ما أشير إليه ويصل إلى نقيض ما يطرحه المؤلف، ربما يجيب الكاتب ببعض المعالجات التاريخية في الكتاب لكنها تبقى معالجة لحدث تاريخي وليست دراسة للإسلام كما يريد، أما قراءة النص بموجبها فهو ما لم نعثر عليه، أما إن كانت التخمينات والخواطر المطروحة حول بعض الآيات والأحكام بطريقة مرتجلة هي القراءة المعنية فأمر آخر -وقد تطرقنا إلى نماذج منها في نقد المضمون-، لاسيما وأن الكاتب أشاد بدراسات قرآنية استخدمت منهجاً تاريخياً استهلكت من الجهد ما يكاد يفوق جهد الكاتب في الكتاب في دراسة آية واحدة.

مفهوم الضمير

يكاد استعمال مفهوم الضمير أن يحتل المرتبة الأولى من بين المفاهيم التي يلح المؤلف عليها ويؤسس عليها حلوله الجذرية، لكنه لم يبين ما يقصده ذا المصطلح، كما أن استعماله له لا يشير إلى تدقيق يلم به الكاتب لدلالة المصطلح، فهو لا يميز بين المستوى النفسي والمستوى الخلقي من الضمير، لذلك فهو يتصور أن الارتياح النفسي هو العلامة الدالة على الصدق الديني والخلقي[10] متناسياً أن الارتياح النفسي المتمثل في القبول بما ساد من التقاليد (وهو ما يسميه التلاؤم مع العصر) لا يدل على الصدق إلا في المستوى

[10] انظر مثلا : ص14-15، 61.

النفسي السطحي من السلوك المباشر الخالي من امتحان الضمير الذي هو شرط كل التزام خلقي.. فأين الروية والنقد؟ وأين التناسق العقلي بين المبادئ والالتزام بالاستعمال العملي للعقل الذي يقتضي التحرر من الدوافع النفسية والاستناد إلى القواعد الشكلية في نقد العقل العملي -كما حددها كنط- والتي تشترط لقبول قواعد السلوك التحرر من الدوافع النفسية التي يتصورها كاتبنا عين الصدق. إن ملاحظة هذا المعنى عند استعمال مفهوم الضمير يساعد على التمييز بين البلادة الذهنية وحيرة الفهم وعلى التمييز بين نزوات الرأي وهوى النفس من جهة وبين صرامة العقل ضد نزوات النفس وجد الالتزام، وإلا فالضمير كما يتبادر معناه من استعمال الكاتب يجعل السلوك أمراً كيفياً ولا يبقى أي من الناس أمام مسؤولية خارجة عن تصوراته الشخصية، المهم أن يكون مرتاح النفس لسلوكه، وكم من المجرمين ليسوا مرتاحين فقط إنما يفلسفون إجرامهم.

ولو افترضنا أن طرح المؤلف لقضية الضمير مقبول، هل يمكن لصدق الأمس أن يطابقه صدق الغد إذا كانت علامة الصدق هي راحة النفس النفسية، هل هناك تقلب يفوق تقلب هذا النوع من الضمير، هل يمكن بناء على هذا أن يكون التزام خلقي بقواعد ثابتة، ثم إذا كان هذا هو المعيار فإن من يعيب عليهم تصورهم للدين وآلية أدائه هم الأكثر راحة للضمير بل لا يعيشون أي قلق تجاه رفض الواقع لهم فلهم واقعهم الخاص يتناغمون معه، فما مأخذ الكاتب عليهم إذاً وفق هذا المعيار؟ وإذا كان الضمير هو المرجع فلم يتعب الكاتب نفسه في تأويل النصوص والرد على تأويلات الفقهاء ما دام قبول المسلم لأي من التأويلات مع راحة الضمير هو المخرج كما يرى؟

إن الضمير الذي يعبر عنه المؤلف ضمير ساذج، وهو في حقيقته قناع للهروب من التكاليف وتبعات الأحكام، وإذا لم يكن الأمر كذلك فهل يستطيع المؤلف تطبيق ذلك على القوانين الوضعية، ربما لا يرى المؤلف في النصوص تكليفاً بالمعنى القانوني، وإذا كان الأمر كذلك فمرد تركها ليس موقف الضمير منها إنما طبيعة دلالتها.

مفهوم المقاصد

من المفاهيم المتواترة في الكتاب والتي يستند إليها المؤلف في حلوله الجذرية المقترحة - إضافة إلى مفهوم الضمير الفلسفي- المقاصد، وهو مصطلح في علم الأصول معروف بل

أصبح تخصصاً مستقلاً في العلوم الإسلامية. ويدرك المؤلف ذلك، لكنه يستعير هذا المصطلح وكما هي العادة لا يحدد مدلوله الخاص به، ويستعمله للدلالة على معنى غير الذي يستعمله علماء الأصول، فهو يعني به روح الشريعة وما وراء اللفظ وما يسعى النص إلى تحقيقه، وهذا المعنى لا يعثر عليه من خلال لغة النص أو دلالته إنما من خلال قراءة السياق العام والخاص وظروف المكان والزمان.. ضمن عملية معقدة تستخدم فيها المناهج الحديثة.[11] لكن لم نعثر على توضيح لهذه الآلية، اللهم إلا إن كان يقصد ما طرحه من حلول في تجاربه التأويلية مثل قضية الصوم أو الربا أو العدة -وقد علقنا عليها في نقد المضمون- وهي في أحسن الأحوال مجرد افتراضات أو حلول توفيقية تلفيقية واضحة التركيب، فإذا كان هذا شان المقاصد في محاولة الكاتب فهي إذاً ليست تأويلاً للنص بالاعتماد على المقاصد، لأن العبرة ليست بالنص عنده بل بما وراء النص، وما وراء النص ليس هناك ما يضبطه من قواعد تدل عليه، وبالتالي لم يعد من دور للمقاصد سوى التبرير للحلول التي يمليها التأمل في النصوص، وما يحتله مصطلح المقاصد من شرعية بين العلوم ربما يساعد على تمرير المعنى التأملي للنص طالما عجزت المناهج الحديثة عن أداء دورها في تأويل النص بطريقة مقنعة.

قد يبدو في تحليلنا لاستعمال المؤلف للمقاصد ا اماً بتوسلها لتبرير حلول معينة لكنا لا نجد تفسيراً آخر لاستعمال هذا المصطلح و ـذه الطريقة، فكل تفسير يصلح أن يكون مقصداً لدى من يدعيه، فشأن الكاتب مع المقاصد شرعياً شأنه مع الضمير فلسفياً، فبينما يقعّد الأصوليون لتحديد مقاصد الشريعة بالاعتماد على مجموع نصوصها حول قضية معينة وذلك للاستفادة من هذا المقصد في تقنين القوانين الوضعية فيما يطرأ للمسلمين من قضايا دون أن يكون لهذا المقصد أثر في دلالة النصوص الدالة عليه، نجد الكاتب يستعمل المقصد كبديل عن النص ومن غير تحديد قواعد للاستدلال عليه.

وليس المقام لمناقشة علم المقاصد ومدى عمليته واستفادة الفقهاء منه، وقد أشاد المؤلف بمحاولة الشاطبي وقلل من أهمية ما جاء بعدها ص 169، لكن الذي دعانا إلى هذه الوقفة عند المقاصد هو تلمس ما لدى الكاتب من إضافة في هذا ا ال فلم نجدها لا على مستوى نقد المقاصد ولا على مستوى البديل الذي ادعاه.

---

[11] انظر : ص55-56، 80.

3. نقد فرضيات الكتاب الأساسية

يستند المؤلف إلى فرضيتين أساسيتين في الكتاب تمثلان الرؤية النظرية التي يؤسس الكاتب عليها حلوله، كما تفسران تصوره للإسلام كدين، وهما القول بانتساب الإسلام إلى الأديان التوراتية، والقول بازدواجية النص القرآني.

انتساب الإسلام إلى الأديان التوراتية

يلح المؤلف على التماهي بين الإسلام والمسيحية واليهودية من جهة والأديان بشكل عام باعتباره ينطبق عليه ما ينطبق على الظاهرة الدينية عموماً ويؤكد هذا المعنى في أماكن عديدة[12] ويحاول من خلال ذلك أن يبرر سحب التجارب والتطورات التي مرت ا الأديان الأخرى على الإسلام، ولهذا الاعتبار يعتمد مناهج تاريخ الأديان ويدعي تطبيقها على الإسلام، وإذا ثبت أن تطور الإسلام هو نفس تطور الأديان الأخرى، فسيثبت بالتالي أن مآله هو مآل اليهودية والمسيحية وهو التحول نحو العلمانية، وهذا ما انتهى إليه حينما وجد أن مؤسسة الحكم والأسرة تستعصيان أكثر من غيرهما على العلمنة.[13]

وقبل مناقشة الهدف الذي سعى لإثباته يطرح على الكاتب تساؤل لم يعالجه أو ينوه إليه هو في صلب دعواه بانتساب الإسلام إلى الأديان التوراتية، ذلك أنه بوسع أي قارئ للقرآن أن يلاحظ أن القاعدة الأساسية في موقف الإسلام من الأديان هو نقد تحريف اليهود والنصارى لأديا م وكتبهم وانحرافهم عن الطبيعة (الفطرة)، وا م انحرفوا بذلك عن التطور الطبيعي للأديان الذي يتساوق مع تطور الإنسان ومعارفه وتأكيد الوحي المنـزل عبر التاريخ لفطرة الإنسان وتناسبه معها.

فصحة دعوى المؤلف تقتضي إثبات أحد أمرين إما صحة هذه النظرية، أو أن الإسلام محرف في كل ما لا يماثل الدينين السابقين لكنه لم يثبت ذلك، إذاً فإن الإسلام يختلف عن

---

[12] انظر مثلا : ص26، 44.

[13] انظر : ص73 وقد أكد هذا الموضوع في دراسة مستقلة بعنوان: (العلمنـة فـي المجتمعـات العربيـة الإسلامية الحديثة) منشورة في كتاب : في الدين والعدل والحرية ضمن سلسلة موافقات – الدار التونسية للنشر 1992.

الأديان الأخرى بما هي عليه، وهو لا ينفي انتسابه للأديان الكتابية قبل تحريفها أو بعد تخليصها منه.

وما لم يثبت المؤلف أن دعوى الإسلام في الفرق بين الأديان الكتابية غير المحرفة والمحرفة دعوى غير صحيحة فإن دعوى الكاتب انتساب الإسلام للأديان التوراتية تبقى غير ثابتة، وإذ ثبت العكس فإن ما سعى لإثباته من أن الأديان تتطور نفس التطور دعوى غير صحيحة. فالإسلام يميز بين تطورين: الأول هو التطور التاريخي وهو تطور تحريفي انحرف بالأديان عن أهدافها وحرف نصوصها، والثاني هو التطور الرسالي وهو تطور إصلاحي توالى عليه الأنبياء إلى أن ختم بالإصلاح المحمدي الذي عبر عنه القرآن بالتصديق والهيمنة.[14]

وإذا انتقلنا إلى فرضية المؤلف التي يريد الوصول إليها وهي أن الإسلام يتطور نحو العلمانية، فإنا نجد أن الواقع التاريخي يثبت العكس، فلم يكن أي من حكام المسلمين عبر التاريخ يحكم بتفويض إلهي أو يدعيه، كما أن أياً من التنظيرات للفكر السياسي لدى المسلمين -ما عدا بعض الفرق- لم تكن تطرح رؤية للحكم تستند إلى حق إلهي فيه، ولم تطرح قضية الحكم على أ ا قضية عقدية إلا بعد سقوط الخلافة وظهور الدولة الحديثة، أما طرح قضية الخلافة في كتب علم الكلام فلم تكن من قبيل تصورها على أ ا من صلب العقائد الأساسية، بل إن المؤلف نفسه عند تحليله لخلافة الرسول وما تم في القرن الأول كان يرى فيما جرى أنه حلول عملية واقعية لا تستند إلى الدين[15]. هذا من حيث التاريخ أما من حيث المبدأ فإن الإسلام لا يتطور نحو العلمانية لأنه لم يكن من الأديان التي تقول بالحق الإلهي في الحكم ولا يوجد سلطة روحية تتوسط بين المؤمن والله، قد يصح هذا الوصف على بعض الفرق التي لها ما يشبه المؤسسة الروحية المهيمنة على البعد السياسي مما قد يطرح قضية الفصل بينهما.

---

[14] وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه (المائدة:48) وقد نفى المؤلف أن يكون معنى الهيمنة النسخ دون أن يقدم معنى بديلاً بينما استخدم التصديق بمعنى مطلق لكل ما بـين يدي الكتاب انظر : ص 44-45.

[15] انظر : ص104.

وفي محاولة لتلافي النقد المستند إلى القول بأن الإسلام يجمع بين السلطتين الروحية والزمانية وتفسير العلمنة في الغرب بخصوصية المسيحية، يجيب بأن تاريخ الكنيسة حافل بالصراعات التي دارت في بلاد المسيحية وانتهت بإبعاد الكهنوت عن السياسة، وبأن الحكم الإسلامي وثيق الصلة برجال الدين ص 74، وما لم ينتبه إليه المؤلف في رده أن من ينتقدهم يستندون إلى نصوص من الإسلام والمسيحية وهو ما تقتضيه العودة إلى رسالة الإسلام لا التاريخ كما لجأ المؤلف إليه في الرد.

ازدواجية النص القرآن:

ينطلق المؤلف من ثوابت لديه يؤكدها بين الفينة والأخرى لعل أهمها القول بازدواجية القرآن وبالتالي ضرورة اعتباره تاريخياً وقراءة أحكامه ذا الاعتبار ص 36 وما بعدها. لكن ما لم يوضحه هو كيف يمكن للمعنى الإلهي أن يصل سليماً إذا كانت لغة النبي تحمل معطيات البيئة وآثارها وتجعل من القرآن بشرياً من هذه الناحية، ولو افترض أن للرسول دوراً إيجابياً في الوحي كما أكد المؤلف فإن ذلك يلغي أي مصداقية لإلهية الوحي لأن القرآن سيكون رواية بالمعنى لخواطر وردت على الرسول وعبر عنها بطريقته، ولو أن ذلك حصل بالفعل فما علاقة اللغة بالظروف الاجتماعية والتاريخية التي تحيط بالبيئة التي عاشها النبي ما دام المعنى إلهياً، يمكن القول إن البيئة تؤثر بالخصائص الفنية للغة أما أن تؤثر بالمعنى فهذا يلغي كون المعنى إلهياً فيما له أثر فيه على الأقل وبالتالي يكون بعض معاني القرآن وليس كلها مصدره إلهي.

ولو أن الأمر كان كذلك فإن هذا ليس مبرراً علمياً لقراءة الأحكام قراءة تاريخية- اجتماعية كما دعا المؤلف، فإن كان معنى كونه إلهياً أنه متعال على الزمان والمكان وصالح في كل الأحوال فتمييز الإلهي عن غيره ينبغي أن يتم بفصل المعنى عن اللفظ ليؤخذ ويطبق في كل الأحوال لكن ذلك غير ممكن لأن المعنى لا ينفرد بذاته لذلك دعا المؤلف إلى ترك الاعتبار بعموم اللفظ أو خصوص السبب والبحث عن الغاية والقصد وراء السبب الخاص واللفظ المستعمل ص 80 -دون أن يوضح كيف يتم ذلك- فيكون الإلهي بذلك ما يخمنه القارئ، ويصبح المعنى الإلهي مشاعاً بين البشر مادام اللفظ غير إلهي والمعنى وراء اللفظ

ووراء السبب، وفي هذا حكم غير مباشر على أن ما فهمه من عاصر النـزول والرسول نفسه ليس هو المعنى الإلهي.. إنما هو فهم بيئي.

لا يسع القارئ لهذا الطرح إلا أن يتصور القرآن لغزاً على كل معني به أن يحله على طريقته، وضمان صحة حله ما عبر عنه في أكثر من مكان هو استجابة التأويل الذي يرتضيه كل مسلم وكل مجموعة وكل جيل لمقتضيات الحاضر سواء منها المعرفية أو الاجتماعية، والتناغم بين ضمير المسلم وواقعه ص 14، ولسائل أن يسأل: إذا كان ما يريده القرآن من الإنسان هو انسجامه مع واقعه وبيئته مع راحة ضميره، فما هي حاجته لأن يؤول ويفسر ما دام المعنى الإلهي خارج النص الموجود؟ فليعد الإنسان إلى ضميره مباشرة فيعالج واقعه بما ينسجم معه، وليترك القرآن فلن يضيف له شيئاً سوى مشقة البحث المعروفة نتيجته أصلاً!

ومما يبرر المؤلف به رؤيته لازدواجية القرآن بين الإلهي والبشري أن غاية الرسالة هي إشراك الناس جميعاً في تجربة الإلهي التي عاشها النبي بامتياز، فكيف يحظر على المسلم المعاصر أن يحاول تفسير ما سكت عنه الوحي بالوسائل المعرفية المتاحة له فلا يسمح له بما سمح به القدماء لأنفسهم؟ ص 38 والسؤال هنا ما المقصود بتجربة الإلهي؟ لقد اعتبر المؤلف دور النبي في القرآن وتفسير القرآن تجربة للإلهي وهما مختلفان، وإن كان يقصد التفسير فلا أحد يقف أمام من يحاوله، أو أنه يقصد مشاركة البشر من جديد في صياغة القرآن فأمر آخر.

الخاتمة

إن المسائل التي تطرق إليها الكتاب من الاتساع بما لا يسمح المكان لتناولها جميعاً، لكن ما اخترناه من نماذج كان كافياً لسبر مدى تجسيم الاجتهاد الذي وعد المؤلف بممارسته عملياً، فاتضح من خلال نقدنا للمضمون فشل الحلول التي قدمها الكاتب وتناقضها، ونقد المضمون كان بمثابة تفسير لضبابية المنهج والمفاهيم التي استند إليها، وتحليل المنهج بدوره يفسر الخلل في الفرضيات التي انطلق منها المؤلف، كما يمكن عكس الأمر ففرضيات المؤلف التي تشكل بنية عميقة لدى الكاتب شكلت حائلاً أيديولوجياً أعاق أي فاعلية لأي منهج يُعتمد، فضلاً عن مشاكل المنهج بذاته، وبالتالي لن يكون

مصير الحلول إلا الفشل؛ إذ بدت مقيدة بالمسلمات التي انطلق منها، وغدا المنهج بمثابة ديكور لفظي دوره التجميل، مما جعل الكتاب أقرب للخواطر منه إلى البحث العلمي. ولعل الكاتب ظن أن حشد المصطلحات وعناوين المناهج وتقديمها ضمن خلطة معرفية عجيبة يمكن أن تجعل القارئ - تحت إرهاب هذه العناوين - يتقبل تلك الخواطر على أ ا بحث علمي، ولعل المعرفة الدينية التي قل في ميدا ا المفكرون تشجع على مغامرات كهذه. لكن بوسع الكاتب أن يطمئن إلى أن المسلم المعاصر الذي يحرص على تقديم الإسلام له بطريقة معاصرة هو من الدهاء بمكانة لا يسمح ضميره معها أن يترك المعرفة الدينية التقليدية المتناقضة في بعضها ليتبنى بديلاً متناقضاً كلياً كالذي يقترحه.

إن هذه الدراسة وأمثالها تؤكد عجز المشاريع الحداثية العربية عن تقديم بديل معرفي متماسك، لا سيما فيما يخص مقاربتها للإسلام، وتبقى إشكالية الكتاب الهامة والمثيرة حول الانفصال بين رسالة الإسلام وتاريخه قائمة ومطروحة لمعالجات ينبغي أن تأخذ طابعاً تخصصياً، يتناول كل مسألة جزئية بعينها يعالجها بعمق وفق منهج واضح وعملي.

عروض مختصرة

فتحي حسن ملكاوي

1. **فقه العنف المسلح في الإسلام**. محمد مهدي شمس الدين. بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 2001، 212 صفحة.

يبحث المؤلف استعمال العنف المسلح بأشكاله المختلفه، بدءاً من الأنظمة الحاكمة في البلاد الإسلامية، والعنف ضد الاتجاهات الفكرية والسياسية الأخرى، وضد المؤسسات والأشخاص كما يبحث العنف ضد الأجانب في البلاد الأجنبية، وضد المؤسسات التي تنتج او تسوق المواد المحرمة شرعاً ومحال القمار، وضد النساء السافرات، وغير ذلك.

2. **الدين والفكر في شراك الاستبداد: جولة في الفكر السياسي للمسلمين**. محمد خاتمي. دمشق: دار الفكر، 2001، 406 صفحات.

المؤلف هو الرئيس الحالي للجمهورية الإسلامية الإيراينة، والكتاب هو نص محاضرات ألقيت على طلاب مرحلة الماجستير في كلية العلوم السياسية في جامعة إعداد المدرسين في إيران. يشير المؤلف إلى عدد من النقاط الحساسة في تاريخ السياسة عند المسلمين، ويتحدث عن التجربة التي يعيشها الفكر الإيراني المعاصر، وعدم رضاه عما تحقق الى الآن. ويدعو إلى إعادة دراسة الجهود الفقهية بالاستناد إلى المرجعية القرآنية، ويتساءل عن مدى خدمة آراء الفلاسفة والمفكرين من الفارابي حتى ابن خلدون سياسة الغلبة والسيطرة، وعلاقة التصوف بالسلطات الاستبدادية.

3. **الإدارة في العهود الإسلامية الأولى**. د. صالح أحمد العلي. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2001، 383 صفحة.

يعكف المؤلف على توثيق كل ما يتصل بالإدارة في العهود الإسلامية الأولى، معتمداً على الوثائق الأصلية، والآثار والأبنية، والنقود والمسكوكات، فضلاً عن الكتب، المطبوعة والمخطوطة. ويقدم صورة عن النظم الإدارية قبل الإسلام، واستنادها في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام وبعد

توسع الدولة الإسلامية إلى القرآن والسنة. كما يتحدث عن التطورات الإدارية في عهد الخلفاء الراشدين، والولاة والعمال في العهد الأموي والعباسي، وعن تقسيمات العراق الإدارية.

4. **وحدة العقل العربي الإسلامي**. جورج طرابيشي. بيروت: دار الساقي، 2002، 408 صفحات.

الكتاب هو الجزء الثالث من مشروع المؤلف حول "نقد نقد العقل العربي" يتصدى فيه المؤلف لتفكيك "الإبستمولوجيا الجغرافية" من منطلق التوكيد على وحدة بنية العقل العربي الإسلامي، ووحدة النظام المعرفي المشرقي منه والمغربي، ووحدة المركز الذي تفرعت عنه دوائره المحيطة. وهذا الكتاب إذ يرفض التوظيف الإيديولوجي الإقليمي لمفهوم القطيعة الإبستمولوجية، يعيد بناء وحدة الفضاء العقلي للتراث العربي الإسلامي ليقترح قراءة اتصالية -لا انقطاعية- للإسهامات المميزة للمدرسة الأندلسية.

5. **علم النفس والعولمة: رؤى مستقبلية في التربية والتنمية**. د. مصطفى حجازي. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2001، 265 صفحة.

المؤلف أستاذ علم النفس في الجامعة اللبنانية وجامعة البحرين، وكتابه يمثّل مجموعة من الرؤى المستقبلية في التنشئة والتنمية ا تمعية: توطين النفس عربياً؛ قتل الأبناء (في جدلية الركود والتجديد)؛ الإعلام والتنمية ا تمعية؛ العولمة والتنشئة المستقبلية؛ العولمة والشباب والعلاقات الأسرية؛ تربية الإبداع (مشروع من أجل المستقبل)، التعليم العالي والمعرفة. ويربط هذه الرؤى جميعها بالتوجه المستقبلي، كما يربطها بالاهتمام بإعداد الشخصية المقتدرة على التعامل مع تحديات العولمة وأخطارها. ويتعامل كل عنوان مع قضيته من خلال التحليل النقدي العلمي للواقع والممارسات الراهنة.

6. **حتى الملائكة تسأل: رحلة إلى الإسلام في أمريكا**. د. جفري لانغ، ترجمة منذر العبسي. دمشق: دار الفكر، 2001، 336 صفحة.

يتعرض الكتاب لمسألة التفكير المستمر بأمر الله تعالى والكون والنفس؛ ومن هذا المنطلق يتحدث المؤلف الأمريكي عن قصة إيمانه التي بدأت بالتفكير والسؤال ناهجا طريقة الملائكة الذين

يسألون الله أسئلة جوهرية. كما يتطرق الى ما يلاقيه المسلمون الأمريكيون الجدد من عقبات، والمصاعب التي تواجه انتشار الإسلام في الغرب. ويبين الكتاب كيفية العودة إلى الإسلام بعيدا عن العواطف، مع الالتزام بتعاليمه السمحة، واعتماد منهجية سليمة.

7. *Familienleben im Islam: Traditionen, Konflikte, Vorurteile*. Rita Breuer, Germany: Freiburg, 2001, 155 pages.

الكتاب بالألمانية وعنوانه: الحياة العائلية في الإسلام: التقاليد، والتوترات، والأحكام المسبقة. ترى الباحثة الألمانية أهمية توضيح نمط الحياة الإسلامية لغير المسلمين. وتدرج الأسباب التي دفعتها الى معالجة هذا الموضوع. وتناقش كيف ناقش العلماء منذ ظهور الإسلام ملاءمة القرآن مع الظروف المستجدة والعادات السائدة. وتحتل مكانة "المرأة في الإسلام" نصيبا مهما في الكتاب. فالكتاب يساعد القارئ الغربي على فهم العالم الإسلامي وتقاليده، والتعرف على مدارسه الفكرية المختلفة.

8. *Unfinest Hour: Britain and the Destruction of Bosnia.* Brendan Simms. London: Allen Lane, The Penguin Press, 2001, 462 pp.

الكتاب بالإنكليزية وعنوانه: الساعة غير الحميدة: بريطانيا وتدمير البوسنة. يوجه المؤلف الا ام الى السياسة البريطانية لكو ا السبب وراء إطالة الحرب، ووراء حظر وصول الأسلحة لحكومة البوسنة، متيحة الفرصة للصرب للمضي في حملة التعسف ضد المسلمين هناك. ويبين كيف أن الخشية البريطانية من توسع النـزاع، ومن بروز تنافس أوروبي كانت وراء "التشاؤم المحافظ" الذي سيطر على عقلية صناع القرار البريطانيين خلال الحرب. ونجح المؤلف في توضيح ما أراد الخطاب البريطاني السياسي والأوروبي التعمية عليه، وهو إخفاء الفارق بين المعتدي والمعتدى عليه.

9. **الثقافة العربية وعصر المعلومات: رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي**. نبيل علي. الكويت: ا لس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2001، سلسلة عالم المعرفة، 582 صفحة.

تطرح هذه الدراسة منظومة تكنولوجيا المعلومات من منظور ثقافي ومنظومة الثقافة من منظور معلوماتي، كما تتناول بالتفصيل الفروع المختلفة لمنظومة الثقافة: ثقافة اللغة، وثقافة التربية،

وثقافة الإعلام، وثقافة الإبداع الفني، ومنظومة القيم والمعتقدات. ويرى المؤلف أنه إذا لم تتفاعل الثقافة العربية مع المعلوماتية (المعاجم الآلية والترجمة الآلية والتوثيق والبرمجة) فستحدث فجوة لغوية حادة تفصل اللغة العربية عن الاستخدام والتداول. وقد يتحول التعليم وكذلك الثقافة في الدول العربية إلى اللغات الأجنبية.

10. Islam-Occident, Islam-Europe: choc des civilisations ou coexistence des cultures*? Abderrahim Lamchichi. Paris: L'Harmattan, 2000, 284 pp.*

الكتاب بالفرنسية وعنوانه: الإسلام-الغرب، الإسلام-أوروبا: صدام الحضارات أم تعايش الثقافات. يحاول المؤلف تفنيد أطروحة صدام الحضارات وتحليل وضع الإسلام في أوروبا اليوم. ويرى أن هذه الأطروحة التي تعرض الإسلام بوصفه خطراً على الغرب تحول دون مقاربة سليمة للعالم الإسلامي في تنوعه. كما يرى أ ا ناتجة عن الخلط بين إسلام فرنسا وأوروبا وتوترات الإسلام السياسي المتشدد على المستوى الدولي. وعليه يقترح عناية شاملة ومعمقة بالأوضاع الاجتماعية، التاريخية، السياسية والثقافية التي تعبر عن ثراء العالم الإسلامي وتنوعه وتعدديته. وينصح الدول الأوروبية أن تعد الإسلام ديانة لها مكانتها في ا ال العام، وتعامل المسلمين معاملة المواطنين الحقيقيين.

11. *Predicament of the Individual in the Middle East.* Hazim Saghie. London: Saqi Books, 2001, 224 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: مأزق الفرد في الشرق الأوسط. يقول المؤلف أن فكرة "المواطن والمواطنة" تبرز بشكل جلي وواضح في الغرب عكس ما هي عليه في بقية دول العالم -ومن ضمنها دول الشرق الأوسط- حيث مازال مفهوم المواطنة غضاً لا يتسم بالصلابة والوضوح. وتتمحور الفكرة الأساسية التي يطرحها المؤلف حول غياب مفهوم الفردانية في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة؛ الأمر الذي يسهم في تعثر المشروع الحداثي في المنطقة، باعتبار أن الفردانية هي إحدى الركائزه المركزية للمشروع. ويناقش مفهوم الفردانية وواقعها وتاريخها في كل من إيران وتركيا وإسرائيل.

12. *Cultural Resistance: Global and Local Encounters in the Middle East.* Samir Khalaf. London: Saqi Books, 2001, 326 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: المقاومة الثقافية: مواجهات عالمية ومحلية في الشرق الأوسط. يدرس المؤلف العلاقة بين الانتماءات الثقافية والتغيير الاجتماعي، ويناقش أزمة المثقفين العرب وفشلهم في حمل راية التغيير الثقافي الاجتماعي والفكري في مجتمعا م. ويعالج الاستشراق البروتستانتي وتاريخه في الشرق الأوسط، مبرزاً نزعة الازدراء عند البروتستانت الأمريكيين تجاه الإسلام. ويعرض تاريخ التبشير البروتستانتي وتأثيره على التغيير الاجتماعي في العالم العربي. كما يحلل الحرب الأهلية في لبنان وتأثيرا ا النفسية والاقتصادية والاجتماعية. ويقدم حلولاً لإعادة البناء الاجتماعي والمادي للبنان.

13. *Veils and Daggers: Representation of the Arab World.* Linda Steet. Philadelphia: Temple University Press, 2000, 156 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: براقع وخناجر: قرن من جهود الجمعية الجغرافية الوطنية في عرض العالم العربي، والكاتبة أستاذة في جامعة ولاية نيويورك. تكشف المؤلفة عن سوء عرض ا لة للعالم العربي خلال قرن من الزمان، وذلك بعد تحليلها لمقالات دارت حول العالم العربي منذ عام 1888 حتى 1989. وتعزز الكاتبة بحثها بجملة من الأحداث التي ربطت العالم العربي بالولايات المتحدة. كما تقدم أمثلة على الانحياز العرقي والاستعماري. وتزعم كذلك أن الصورة الاستشراقية في تلك ا لة التي تدعي الموضوعية لم تتغير خلال المئة عام.

14. *Makers of Contemporary Islam.* John Esposito and John Voll. Oxford and New York: Oxford University Press, 2000, 216 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: صانعو الإسلام المعاصر. والمؤلفان خبيران متخصصان في دراسات الإسلام في جامعة جورجتاون. يعوضان نقصاً شديداً في الأدبيات المنشورة بالإنجليزية عن المصلحين الإسلاميين في العصر الحديث، وبالتحديد المفكرين منهم، الذين يجمعون بين دور المصلح التقليدي والمفكر ا دد المعاصر. ويناقش المولفان (جون أسبازيتو وجون فول) دور المفكر المستقل في ا تمعات الإسلامية قديماً وحديثاً، ثم يعرضان سير حياة بعض المفكرين المعاصرين من بينهم إسماعيل الفاروقي، وراشد الغنوشي، وحسن حنفي، وأنور إبراهيم، ومريم جميلة، وعبد الكريم سروش، وحسن الترابي، وغيرهم.

15. *Islamic Peril: Media and Global Violence*.. Karim H. Karim .Montreal: Black Rose Books, 2000, 196 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: الخطر المحدق بالإسلام: الإعلام والعنف العالمي. وقد عمل المؤلف صحفياً في إنتربرس سيرفس (روما) وكوماس نيوز (لكسنبيرغ)، ويعمل حالياً مدرساً في كلية الإعلام والاتصال بجامعة كارلتون في أوتوا. يتناول المؤلف مشكلة تشويه الإعلام الغربي لصورة الإسلام والمسلمين، لكنه عوض إلقاء اللوم والتحجج بنظريات المؤامرة ضد الإسلام ينصح الصحفيين أن يعوا الظاهرة التي يميل إليها الإعلام الغربي، وهي كبت الخطابات المعارضة والبديلة، وأن يضعوا الأحداث المتعلقة بالإسلام والمسلمين ضمن إطار وسياق صحيح. ويقدم المؤلف دراسات حالات لدعم أفكاره.

16. **من انقباض المعنى إلى انبساط الدنيا.** داود مهدوي زادكان. طهران: نشر دانش انديشه معاصر، 2000، 336 صفحة.

الكتاب باللغة الفارسية وهو محاولة لنقد أفكار عبد الكريم سروش المثيرة للجدل في إيران منذ سنوات وتقويمها وذلك فيما يتعلق بنظرية القبض والبسط. ويعتقد المؤلف أن أفكار سروش ذات نزعة دنيوية. جاء الكتاب في ثلاثة أبواب الأول بعنوان ابستيمولوجيا التحولات المعرفية، والثاني بعنوان التحديات النظرية، والباب الثالث بعنوان حركة المستنيرين في إيران. والكتاب في مجمله مناقشة لعلاقة الفكر الديني والدنيوي.

17. **أسس الفكر السياسي في الإسلام**. عباس علي عميد زنجاني. طهران: نشر دانش انديشه معاصر، 2001، 400 صفحة.

الكتاب باللغة الفارسية ويعرض المؤلف الفكر السياسي الإسلامي من خلال نصوص القرآن والحديث والروايات التاريخية والبراهين العقلية. وبعد أن يناقش المؤلف علاقة الدين بالسياسة يعرض فلسفة السياسة في الإسلام، ثم يعرض النصوص ذات العلاقة بالفكر السياسي، ويبين بعد ذلك علاقة التنمية والسلطة السياسية. وأخيراً يناقش حقوق الإنسان في الفكر السياسي الإسلامي.

الدين والحياة العامة في عصر العولمة

ليلى حسين

أقامت جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين مؤتمرها السنوي الثلاثين في جامعة ميتشجان في مدينة ديربورن الأمريكية، وذلك بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الفترة ما بين 26-28 من شهر أكتوبر الماضي. حضر المؤتمر العديد من علماء الاجتماع المسلمين وغير المسلمين بالإضافة إلى الطلبة والباحثين والمتخصصين والناشطين في قضايا الإسلام والذين قدموا خمسة وثمانون بحثاً. وبدى واضحاً من إقبال هذه الجمهرة من الباحثين على حضور المؤتمر، رغم الظروف الصعبة التي أعقبت أحداث الحادي عشر من سبتمبر/ أيلول، أهمية المؤتمر، وقدرة الجمعية على استقطاب العلماء والباحثين.

افتتح الدكتور ممتاز أحمد، رئيس الجمعية، المؤتمر الذي كان عنوانه "الدين والحياة العامة في عصر العلومة" وشدد على مسؤولية المفكر والمثقف المسلم في تقديم صورة صحيحة عن الإسلام للرأي العام الأمريكي. وتحدث الدكتور رونالد ستوكتن مدير مركز الدراسات العربية الأمريكية المؤتمر فأكد على أن نظرة المؤتمر الشمولية تجاوزت اهتمامات المسلمين لتصل إلى الاهتمامات العامة لكل الأمريكان. كما عبر عضو الكونغرس الديمقراطي عن ولاية ميتشغن ديفيد بونير المعروف بتعاطفه ودعمه لقضايا المسلمين الأمريكان عن امتنانه للقائمين على المؤتمر لأ م يصورون بشكل حقيقي قيم الإسلام ومقاصده من خلال عرضه لقوله تعالى: يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير (الحجرات: 13).

ابتدأت جلسات المؤتمر وحلقاته النقاشية مستعرضة طيفاً من المواضيع ابتداء بالعائلة ودور المرأة المسلمة فيها، وانتهاء بمسائل العولمة، ومروراً بالإعلام والاتصالات وقضايا ا تمع المدني المعاصر والحوار بين الأديان والحضارات وحقوق الإنسان والعلمانية والإسلام. ولم يخل المؤتمر كعادته من طرح مسائل معرفية وفلسفية ذات صلة.

وألقت أحداث الحادي عشر من سبتمبر/أيلول بظلالها على مناقشات وحوارات الحاضرين لمحاولة فهم البذور المؤدية إلى استخدام العنف وما هي علاقتها بالمفاهيم الدينية وموقف الإسلام الحقيقي من مسائل الحرية والتطرف والإرهاب. ولذلك كان للحلقة النقاشية "الإسلام في الحياة العامة الأمريكية" صدى واسع بين الحاضرين، إذ أكد الدكتور عبد الحكيم جاكسون من جامعة ميتشجان أن محاولة أي ثقافة فرض نفسها بدون أن تعي مقومات الثقافات الأخرى ستفشل حتماً؛ ولذلك فإن مفهوم العالمية مفهوم قاصر ويحتاج إلى الكثير من النقاش. فيما اتفق كل من الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والدكتور سليمان نيانغ من جامعة هاورد مع ما طرحه الدكتور روبرت كرين من مركز البحوث السياسية حول ما أسماه "بالتجديد الحضاري"، و اعتبره فرصة المسلمين الحالية للمبادرة بطرح مفاهيم العدالة والحرية التي يتبناها الإسلام مع نفس المفاهيم التي تبناها رواد الدولة الأمريكية الحديثة.

تميز من بين المحاضرين أيضاً الدكتور فريد إسحاق من معهد أوربن الديني الذي فرق بين ما أسماه "الإسلام التقدمي" و"الإسلام الحداثي". فعلى الرغم من "الإسلام الحداثي" يطرح مسائل التعددية والقبول بالآخر فإن الإسلام التقدمي يتجاوز هذا الطرح لأنه يطرح مسألة الحركية الإسلامية الواقعية، وليس الطرح الأكاديمي التنظيري، ويركز على الأغلبية المهمشة بدلاً من الأقلية المتمثلة بالنخبة. وانتقد الدكتور أنتوني سوليفان من جامعة ميتشجان مفهوم الحداثة مصراً على أنه لا يمكن أن يكون هناك تقدماً حضارياً واجتماعياً من خلال المادية فقط ودون الأخذ بالجوانب الروحية والدينية للحياة. وعقب الدكتور ممتاز أحمد بقوله "إن صلاحية التصورات الإسلامية أو العلمانية لا تبرهن من خلال النظرية فقط بل من خلال الأطروحات الواقعية والخيارات العملية لكل منها."

كذلك لاقت الجلسة التي خصصها المؤتمر لمناقشة أثر أحداث أيلول على المسلمين، ودور المثقفين والمفكرين المسلمين في التصدي للحملات المغرضة على الإسلام والمسلمين. وأشار الدكتور لؤي صافي، مدير المؤتمر، في بداية الجلسة التي شارك فيها ثلة من المفكرين والناشطين إلى تطوير رؤية إسلامية للتعاطي مع جذور الإرهاب ومسبباته، بدلاً من التركيز على مظاهره وتجلياته. كما تحدث في الجلسة ممثلون عن المنظمات العربية والإسلامية.

كان للمؤتمر السنوي هذا العام أهمية خاصة نظراً لانعقاده بعد الحوادث الأخيرة في أمريكا؛ إذ طرح علماء الاجتماع المسلمين في بحوثهم الأكاديمية مفاهيم الإسلام مع ربطها بالحياة العامة في الولايات المتحدة، كما تمت معالجة الكثير من التساؤلات التي بدأ الأمريكان يطرحو ا في وسائل الإعلام وغيرها من المنابر الثقافية حول حقيقة التعاليم الإسلامية وشموليتها وعدالتها وبعدها عن الظلم والغلو والطغيان.

الجالية العربية المسلمة في فرنسا وخيارات المواطنة

محمد المستيري

بناءً على رغبة من العديد من المثقفين العرب والمسلمين بفرنسا في توثيق التواصل بين مختلف الاتجاهات العربية والإسلامية ورموز الفكر والسياسة في المجتمع الفرنسي وفي النظر إلى تطوير مفهوم هذا التواصل داخل الجالية الإسلامية بفرنسا، في مستقبل علاقتها بالمواطنة الفرنسية والأوروبية؛ بادر مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي بفرنسا بتنظيم سلسلة من الحوارات الفكرية باللغة الفرنسية بدعوة من "النخبة الروحية والفكرية الإسلامية بفرنسا" عن طريق استضافة عدد من الشخصيات السياسية والإعلامية ذات الاتجاهات الفكرية المختلفة وذلك تحت عنوان: أية مواطنة للجالية العربية المسلمة بفرنسا؟

افتتح اللقاء الأول مساء يوم الأربعاء 28 رمضان 1422هـ الموافق 12 كانون الأول/ ديسمبر 2001 بالمسجد الكبير بباريس. وهذا المسجد يرمز مبناه إلى تاريخ الاعتراف بالوجود الديني الإسلامي بفرنسا منذ بداية القرن العشرين. واستضاف اللقاء النائب البرلماني نويل مامير -أحد المرشحين اليساريين للانتخابات الرئاسية القادمة بفرنسا- حول مائدة عشاء رمضانية. وقد قدم للحوار د. محمد المستيري، مدير مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي وأداره السيد غالب بالشيخ المعروف بتقديمه للبرامج الدينية الإسلامية على قناة التلفزيون الفرنسية الرسمية، وشارك فيه أكثر من ثمانين شخص يمثلون نخبة من رموز الفكر كالدكتور عبد المجيد النجار والدكتور علاء طاهر والدكتور حسين التريكي، ونخبة من رموز الفكر والدعوة كالدكتور العربي الكشاط والدكتور أحمد جاء بالله والشيخ ضوء مسكين والسيدة مليكة ضيف. كما شارك في اللقاء الهيئات الإسلامية الكبرى بفرنسا مثل رابطة العالم الإسلامي وأعضاء مجلس "الاستشارة"، وهي الهيئة التي تخيرها وزارة الداخلية للنظر في تكوين الهيئة الممثلة لمسلمي فرنسا وتتضمن اتحاد المنظمات الإسلامية ومسجدي باريس وليون وممثلي أغلب الاتجاهات الإسلامية كالاتجاهات الصوفية وجماعة التبليغ والتيارات التحديثية والعلمانية وغيرها، كذلك حضر بعض

الباحثين الفرنسيين والمهتمين بقضايا الإسلام في الغرب كالسيدة جوسلين سيزاري. كما كان حضور الإعلام العربي والفرنسي مكثفاً لتغطية هذا اللقاء فقد حضر ممثلو القناة التلفزيونية الفرنسية الرسمية وقناة أبو ظبي وراديو فرنسا الدولية ومونتيكارلو والشرق والبحر الأبيض المتوسط، وصحيفة لوموند والحياة والأهرام وغيرهم.

وتكمن أهمية هذا اللقاء في حساسية إثارة قضية المواطنة في الغرب من وجه مصلحة المسلمين ومن وجهات نظر إسلامية مختلفة. الأمر الذي يتطلب رؤية معاصرة ومتجددة في فهم شروطها وأبعادها الاستراتيجية ورهانا ا في الحفاظ على معادلة الهوية الإسلامية والاندماج في نسق ا تمع الغربي، ومن هنا تتجلى أهمية تطوير بعض المفاهيم والتصورات المتعلقة ذا الجانب كفقه الأقليات والتعددية والاختلاف، وتثبيت أسس الحوار الإسلامي الداخلي وكسر الحواجز الوهمية بين المثقف العربي العلماني والمثقف العربي الإسلامي لتحقيق المصلحة العامة للمسلمين من جهة، وكذلك لتثبيت أسس الحوار مع الآخر الغربي لتصحيح صورة الإسلام والمسلمين والارتقاء في طرح قضاياهم لدى الوعي العام، وخصوصاً لدى أصحاب التأثير والقرار، من جهة ثانية.

لقد حقق اللقاء نجاحاً يفوق المتوقع، حيث استطاع أن يجمع شخصيات واتجاهات عديدةً ومختلفة في أجواء من النقاش العلمي الرصين والفكر المستقبلي الثاقب والحوار الهادئ والهادف. ووزعت على جميع الحاضرين ذه المناسبة وثائق تعريفية للمعهد وقوائم ببليوغرافية عن إصداراته مع نماذج منها. وعلى إثر هذا اللقاء تلقينا العديد من رسائل الشكر على اتخاذ هذه المبادرة وضمان الشروط لنجاحها، من الأوساط الفكرية العربية والإسلامية، وكذلك من أوساط الفكر والقرار الفرنسيين التي تقدمت باقتراح استضافات مستقبلية سوف نتفاعل معها بإذن الله.

البعث والنشور للبيهقي

أبي الفداء سامي التوني*

samy_amz@hotmail.com

يتناول كتاب "البعث والنشور" للحافظ أبي بكر البيهقي[1] العقائد السمعية التي أخبر ا الصادق المصدوق صلى الله عليه وسلم فيما يتعلق بالبعث وما يفضي إليه الخلق من جنة أو نار، ثم ما يلقونه من نعيم في الجنة مقيم أو عذاب في النار أليم.

جمع البيهقي في كتابه هذا جملة من الآيات والأحاديث الدالة على البعث والنشور وما وراءهما، وامتاز بحسن التنظيم مع الترتيب، وذِكر الحُجج في المسائل، وتحري الإيجاز كما هو في سائر كتبه.

وقد قَسم البيهقي كتابه إلى اثنين وأربعين بابا بدأه باب قوله تعالى ولاَ يشفَعونَ إِلا لِمنِ ارتضى وهم من خشيتِهِ مشفِقُون (الأنبياء: 28)[2]، وأ اه باب حديث الصور[3]، وبينهما العديد من الأبواب عن الشفَاعة ولمن تكون، والمغفرة ومن يستحقها، وآخر من يخرج من النار ويدخل الجنة، وأصحاب الأعراف، والحَوض، والجنة والنار ولزوم الإيمان ما، وأ ما مخلوقتان موجودتان، وعدد الجنان، وأبوا ا وغُرفها وصِفَتها وحال أهلها، وعدد أبواب النار وخزنِتها وأوديتها وصِفَتها وحال أهلها.

---

* باحث متفرغ للتحقيق العلمي لكتب التراث.

1 هو: أحمد بن الحسين بن علي بن عبد الله بن موسى، أبو بكر البيهقي (384 هـ/994م–458هـ/1066م): أحد علماء الحديث والفقه الشافعي في القرن 5 هـ/11م، ينسب إلى "بيهق" من أعمال "نيسابور". درس الحديث والفقه فبرز فيها، ودرس علم الكلام على مذهب الأشاعرة، وكان أول فقهاء الشافعية الذين عنوا ببيان الأحاديث التي اعتمد عليها فقه الإمام الشافعي؛ قال أبو المعالي الجويني: "ما من شافعي إلا وللشافعي فضل عليه غير البيهقي، فإن له المنة والفضل على الشافعي، لكثرة تصانيفه في نصرة مذهبه، وبسط موجزه، وتأييد آرائه".

2 ص 21 - وفق طبعة دار العروبة، الكويت.

3 ص 314.

وقد بدأ البيهقي كل باب من أبواب الكتاب بما ورد فيه من آيات القرآن الكريم -إنْ وجده-، ثم ينتقل إلى ذِكْر الأخبار بادئا بالصحيح مستقصيا في ذلك موارد الاختلافات المروية في ألفاظه أو أسانيده، ثم معرجا على ما ورد في الموضوع نفسه من منبها على سبب ضعفها، وقد يشير فقط إلى وجود أحاديث ضعيفة في هذا المعنى أو ذاك معرِضا عن ذِكرها، وهو كثيرا ما يحاول الجمع بين ما قد يبدو مِن تعارض بين الأحاديث في أبواب الكتاب أو مخالفتها أحيانا للعقل.

وهو يجري في الكتاب على طريقته في مؤلفاته من تخريج لما يروي من أحاديث، وذلك بعزو ما يوجد منها في الكتب الستة أو بعضها إلى من أخرجه منها.

كما يجري في كتابه على منهج أهل الحديث من إسناد كل ما يسوق من روايات بإسناده، مقِلا من التعليق عليها، مكتفيا في بيان وجه الاستدلال بعبارة وجيزة يوردها في ترجمة الباب كقوله: "باب ما يستدل به على أن الجنة والنار قد خلقتا وأعدتا لأهلهما"[4]، وقوله: "ما يستدل به على أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى الجنة والنار ورأى في كل واحدة منهما بعض أهلها وما أُعِد لبعض أهلها، والمعدوم لا يرى، وأخبر عن مصير أرواح أهلها إليها قبل القيامة وغير ذلك مما يستدل به على خلْقِهما"[5]، ونحو ذلك.

ويمتاز البيهقي في كتابه بالاستقصاء في بعض المواضع مثل جمعه لأحاديث حوض النبي صلى الله عليه وسلم حتى أورث في النفس تواترها بتعدد طرق روايتها.

كما تناول الشفاعة، ووفق بين النصوص التي تثبتها والتي تنفيها –في ظاهر الأمر-، وهو يرى أن الجنة والنار قد خلِقَتا وأعدتا لأهلهما.

والذي دعا المؤلف إلى تأليف كتابه هذا هو الرد على منكِري البعث الجسمانيّ من الفلاسفة، كما أراد تثبيت عقائد المسلمين، وردها إلى الإيمان بما جاء في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم في هذه المسألة [6].

وقد يفتقد الباحث في هذا الكتاب أبوابا توقع وجودها كالميزان والصراط ونحو ذلك،

---

4 ص 113.

5 ص 125.

6 مستفاد من مقدمة محققي ط. دار العروبة، الكويت ص 5-20.

وهي قضايا بسطها المؤلف في غير هذا من كتبه كـ "الاعتقاد" و"شعب الإيمان" و"السنن الكبرى" و"الأسماء والصفات" و"الرؤية"[7] وغيرهم فلم ير وجها للتكرار.

وقد تفرد برواية الكتاب عن الحافظ البيهقي تلميذه محمد بن الفضل بن أحمد الفُـَراوي[8] وعنه رواه الناس.

وأولى طبعات الكتاب الطبعة التي أخرجها د. عبد الفتاح أحمد الفاوي[9]، ود.أحمد يوسف سليمان[10] ونشر ا مكتبة دار العروبة بالكويت[11]، في 333 صفحة، من القطع المتوسط، وهي طبعة خلت من الفهارس -ما خلا فهرست الأبواب-، مع افتقارٍ لفهارس الآيات والحديث والأعلام، وغيرهم، ولم تخل من الأخطاء الطباعية[12]، كما لم يخرج المحققان سوى نسبة ضئيلة جدا من أحاديث الكتاب.

وقد اعتمدا في إخراجه على نسخة خطية -لم يجدا سواها-، وهي مصورة بمعهد إحياء المخطوطات العربية، مأخوذة عن أصل محفوظ بمكتبة شهيد علي بتركيا رقم 1572 - 50 توحيد - 7 تصوف)، وتقع في 124 لوحة، كتبت سنة 844هـ[13].

كما قامت بنشره أيضا مؤسسة الكتب الثقافية (بيروت) سنة 1986م[14].

---

7 انظر ما يؤكد ذلك في: **البعث والنشور** ص 243،78.

8 نَص على ذلك ابن خلكان في **وفيات الأعيان** ج4، ص291، السبكي في **طبقات الشافعية الكبرى** ج6، ص167، الذهبي في **سير أعلام النبلاء** ج19، 616 (عن السمعاني).

وهو محمد بن الفضل بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أبي العباس، أبو عبد الله، كمال الدين الصاعدي، الفراوي، النيسابوري (441هـ/1050م–530هـ/1136م): محدث، واعظ، فقيه. ينسب إلى "فراوة " بليدة من أعمال "نَسا".

من آثاره : **المجالس في الوعظ والتذكير**، **وأربعون حديثا**، وكتاب في فروع الفقه الشافعي.

-ونسبته "الفراوي" بفتح الفاء أو ضمها، والفتح أشهر. انظر: معجم البلدان (فَـُراوة)-

(النووي: **شرح صحيح مسلم** ج1، ص7- 8 س 15، كحالة: **معجم المؤلفين** ج11، ص 127، **المستدرك على معجم المؤلفين**، ص 722).

9 مدرس الفلسفة بكلية دار العلوم جامعة القاهرة آنذاك.

10 مدرس الشريعة بكلية دار العلوم جامعة القاهرة آنذاك أيضا.

11 بدون تاريخ، أما تاريخ الإيداع فسنة 1983م، وقد أرخت مجلة **عالم الكتاب** (القاهرة) العدد 10 ص 30 هذه الطبعة بسنة 1984م، فالله أعلم.

12 كما في ص 46 (هيمان بن كاهل) وصوابه (هصان بن كاهل)، وفي ص 121 (عتبي بن ضمرة) وصوابه (عتّي بن ضمرة)، وانظر ص 327.

13 فرغ منها كاتبها في 26 / 9 / 844هـ. انظر ص 14 ط. دار العروبة.

ولا نعلم للكتاب نسخة إلكترونية حتى الآن.

وللحافظ الذهبي "مختصر كتاب البعث والنشور للبيهقي".

14 لم يتيسر لنا الاطلاع عليها الآن.

تاريخ التراث العربي

Geschichte der Arabischen Schrifttums

فؤاد سزگين

بدأ الباحث التركي المعاصر فؤاد سزگين[1] سنة 1366هـ/1947م جمع المادة العلمية لكتابه "تاريخ التراث العربي" ليمتد به العمل في الكتاب أكثر خمسة عشر عاما.

وقد مر الكتاب بمراحل متعددة تغيرت فيها خطة المؤلف مرات، كانت نيته أولا تأليف ملحق لكتاب المستشرق الألماني كارل بروكلمان (1868–1956م) "تاريخ الأدب العربي" *Brockelmann, Carl, Geschichte der Arabischen Litteratur* بالاستناد إلى المخطوطات المحفوظة في مكتبات إستانبول، ثم تطور الهدف بمرور الزمن ليصير تجديد كتاب بروكلمان، وقد تم ا لمد الأول ذا الهدف ثم تغير الهدف في الأجزاء التالية ليصير كتابة لتاريخ العلوم الإسلامية المكتوبة بالعربية في إطار ما يسمح به تطور الدراسات والأبحاث المتخصصة في هذا ا ال ودراسات سزگين الخاصة للمخطوطات والمطبوعات[2].

وإذا كان كتاب كارل بروكلمان يمثل ببليوجرافيا هائلة لنتاج الحضارة الإسلامية خلال أربعة عشر قرنا (حتى العصر الحديث) فإن كتاب سزگين يمثل التاريخ الثقافي للحضارة الإسلامية بما حفلت به من مؤلفات ودراسات في شتى مناحي المعرفة.

يغطي كتاب سزگين –بخلاف كتاب بروكلمان– الفترة الزمنية من بدء الإسلام حتى حوالي سنة 430هـ/1039م ليؤرخ للعلماء المسلمين ومنجزا م العلمية مع ترجمة كل مؤلف

---

1 فؤاد سزكين (1343هـ/1924م-...): ولد في إستانبول، وحصل على دراسة الماجستير عام 1947 في أقسام الشرقيات والرياضيات والدراسات الرومانية، ثم نال درجة الدكتوراه في العلوم الإسلامية والدراسات الإيرانية والفلسفة عام 1950م. عمل معيدا في معهد الدراسات الإسلامية في جامعة إستانبول ثم انتقل إلى ألمانيا عام 1960 ليصبح بعد ذلك أستاذا لتاريخ العلوم الطبيعية والعربية الإسلامية بجانب تواريخ العلوم للبيئات الأخرى. من أبرز كتبه بالإضافة إلى كتابه الشهير **تاريخ التراث العربي**، **تاريخ العلوم**، و**مجاز القرآن** لأبو عبيدة معمر بن المثنى. (تحقيق)، وغيرهما.

2 انظر: سزگين ج1، ص 1 - 7.

وبيان أسماء مؤلفاته وأماكن وجودها في مكتبات العالم المخطوط منها وأسماء ناشري المطبوع منها، مع بيان ما تعلق بهذه المؤلفات من شروح ومختصرات وتعقبات وردود وذيول ونظْم... إلخ مرتبا ذلك ترتيبا زمنيا، يورد فيه اسم الشخصية ثم آثارها على النحو المذكور.

ويعرض "تاريخ التراث العربي" لدراسة: علوم القرآن الكريم، وعلم الحديث، والتدوين التاريخي، والفقه، والعقائد، والتصوف، والشعر العربي، واللغة العربية، والنحو، والبلاغة، والنثر الفني والعروض، والأدب، والفلسفة، والمنطق، وعلم النفس، والأخلاق، والسياسة، والاجتماع، والطب، والسيمياء، والكيمياء، والنبات، والفلاحة، والرياضيات، والفلك، وعلم أحكام النجوم والآثار العلوية.

كَتب فؤاد سزگين كتابه باللغة الألمانية وطبع في ليدن Leiden سنة 1967م، وقد شرع في ترجمة الكتاب إلى العربية في مصر فصدر منه المجلد الأول سنة 1977: 1978م (بدون فهارسه التفصيلية) في جزأين من القطع الكبير (651، 520 صفحة)[3] وقام بالترجمة: د. محمود فهمي حِجازي ود. فهمي أبو الفضل ثم توقف نشر الكتاب لتتولى ترجمته ونشره فيما بعد جامعة محمد بن سعود الإسلامية وجامعة الملك سعود (جامعة الرياض سابقا) بالمملكة العربية السعودية ليصدر الكتاب على أجزاء متعاقبة (من القطع المتوسط) بدء من سنة 1982م[4] وكان على رأس المشتغلين بإصدارها ترجمة ومراجعة وفهرسة: د. محمود فهمي حجازي، د. عرفة مصطفى، د. سعيد عبد الرحيم، د. عبد الفتاح الحلو، مازن عماوي، د. عبد الله بن عبد الله حجازي... وغيرهم.

وقد أُلحق بآخر كل مجلد فهارس للمؤلفين، والكتب، والمؤلفين والمحققين والدارسين من المُحدِثين.

---

3 عن:مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

4 وهو تاريخ نشر مقدمة الكتاب **مجموعات المخطوطات العربية في مكتبات العالم**.

وصدرت الطبعة السعودية بجزء (استل من ا لمد السادس للكتاب) حمل عنوان "تاريخ التراث العربي.. مجموعات المخطوطات العربية في مكتبات العالم"[5] ذكرت فيه قائمة مطولة بأسماء فهارس المخطوطات العربية للمكتبات المختلفة في العالم مرتبة على أسماء الدول.

والحَق أن الكتاب لا غِنى عنه ولا نظير له، وإن الباحث المسلم ليجد الغصة في حلْقِهِ حين يجد نفسه مضطرا إلى الرجوع –وبشكل دائم مكثف– إلى كتاب سِزگين –وكتاب بروكلمان أيضا-، فإذا كان الثاني قد حفَلَ بأخطاء مقصودة وهجوم متعمد يعكس نفسية صاحبه تجاه الإسلام وأعلامه، وهو صاحب الرأي المعروف في علم الحديث الذي يسميه (الجهل) متمثلا بمقولة المستشرق ج. هيرمان: "من الغريب أن يكون للجهل أيضا فن وعلم"[6] فإن كتاب فؤاد سزگين استشراقي المَشرب -بما للفكر الاستشراقي من تعالُم وتعالٍ وتجن وسوء فَهم للغة العربية والبيئة والمزاج العربي، وقد وقعت فيه الكثير من الأخطاء -عن جهل فيما نظن- يودي بعضها بمعتقِدها إلى الهاوية، وحسبك منها رأيه في القرآن الكريم الذي اعتقد أنه وقع فيه لحن، وأن مصحف عثمان ِبنسخِهِ الأربعة لم يكن يخلو من الاختلافات حتى قال عثمان وعائشة: إن في القرآن لحنا وستقيمه العرب بألسنتها! وأن القراءات القرآنية إنما نشأت نتيجة قراءة كل قبيلة لكتاب الله بلهجتها بخلاف النص الرسمي الذي أقرته الدولة بقوة السلطان؟!، مصادما بذلك العقيدة الإسلامية التي تعتقد أن القرآن الكريم محفوظ من التحريف والتبديل، وأن ما بين دفتي المصحف قرآن -بلا تحريف ولا لحن-، وأن القراءات القرآنية إنما هي توقيفية نزل ا جبريل على النبي صلى الله عليه وسلم فعلمها أصحابه ليس فيها مجال لزيادة أو نقصان[7]، قال سزكين في صدر كتابه حيث بدأه بالقراءات القرآنية:

"... إلا أن هذه المصاحف التي أعد ا لجنة عثمان بن عفان والتي وزعت على الأمصار المختلفة، لم تكن تخلو هي الأخرى من بعض الاختلافات، حتى أنه روي أن عثمان بن عفان، وعائشة تحدثا: "إن في القرآن لحنا وستقيمه العرب بألسنتها" وإلى جانب

---

5 طبع سنة 1402هـ / 1982م، 281 صفحة، قطع متوسط.

6 طبقات ابن سعد 8 / 2 / 136 (مصر: دار التحرير).

7 هذه مقولة للمستشرقين للطعن في القرآن ونزع صفة الإلهية عنه، انظر في الرد عليه مثلا: الزرقاني: **مناهل العرفان** ج1، ص 386 – 388.

هذا فقد استمرت القبائل في قراءة القرآن الكريم وفق لهجة كل قبيلة مثلما كان عليه الحال من قبل في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا بدوره أدى إلى ظهور عدد من القراآت المختلفة بعد إعداد النص الرسمي للقرآن.[8] ؟!!![9]

كما أقحم المؤلف نفسه في قضايا لا قِبلَ له ا -تقتضي علما متخصصا- فجازف بأقوال خاطئة معروف خطؤها عند أهل العلم، كجزمه بأن النسائي قد اختصر "السنن الكبرى" في "السنن الصغرى" بحذف الأحاديث الضعيفة، وأن (السنن الكبرى) لم تكن متداولة فيما يبدو؟![10]، كذا قال مع أن (السنن الكبرى) معروفة منذ القِدم، وقد أحال إليها العلماء ونقلوا عنها كالمِزي في "تحفة الأشراف" وابن حجر وغيرهما، وها هي اليوم مطبوعة كاملة بين أيدينا، ولم يقُل أحد أبدا أن (الصغرى) تحوى الصحيح من الحديث الوارد في (الكبرى)[11].

أما قول سِزگين في مقدمة الطبعة العربية (وقد كتبها سنة 1403هـ/1983م):

"ولعله تنبغي الإشارة هنا إلى سؤال قد يرد إلى ذهن القارئ: "أما كان من الأجدر لدى ترجمة الكتاب تصويب ما تبين فيه بمرور الزمن من الأخطاء وإكمال ما قد ينقصه من نتائج الدراسات الأحدث وما نشر وحقق واكتشف من المخطوطات بعد صدوره باللغة الألمانية ؟ فالحقيقة أنني لم أرد الشروع في مثل هذا التعديل الذي يقتضي تفرغا له ووقتا طويلا كي لا يتأخر صدور ا لمدات الباقية من الكتاب التي أكرس معظم وقتي لتأليفها"[12]

---

8 1/ 1 / 19: 20.

9 من المؤسف له أن يوضع اسم جامعة إسلامية كبرى على الكتاب كما يقوم بتحقيقه ومراجعته فريق من المتخصصين المسلمين ثم لا يتكلف أحدهم -إبراء لذمته أمام الله تعالى- بكتابة حاشية ينكر فيها على المؤلف هذا الكفر البواح!

10 تاريخ التراث العربي ج1، ص 266 (الطبعة المصرية).

11 في كليهما أحاديث ضعيفة، وإنما الاختصار لأسباب أخرى لا مجال لبسطها ها هنا.

12 سزگين 1 / 1 / 9.

وهذا مرفوض بالتأكيد فإن التقصير والنقص قد يغتفر[13] أما الخطأ فلا يسعه أبدا السكوت عليه.

على أن سزگين كان أكثر إنصافا، فلا يمكن إغفال تصريحه بتحيز المستشرقين[14]، واقتناعه بصحة منهجية (علم الحديث) -بخلاف المستشرقين-، ورده عليهم بصبر وأناة[15] في هذه القضية وفي غيرها من القضايا، ومنها استفاضته في ا لمد الرابع (الكيمياء) في دحض الافتراءات التي أُلصقت بالكيميائي المسلم جابر بن حيان هادفة إلى الطعن في م لة الكيمياء الإسلامية والنيل من علوم المسلمين وذلك من خلال إنكار صحة نسبة عدد ضخم من الكتب الكيميائية إلى جابر فجابر في رأي المُنكِرين له شخصية وهمية لم يكن لها وجود.

ولهذا -وبالرغم مما في الكتاب مِن عِلَلٍ- فقد مِنح مؤلفه جائزة الملك فيصل للدراسات الإسلامية سنة 1399هـ/1979م تقديرا لجهوده التي بذلها في تصنيف ا لدات الستة الأولى من الكتاب، والتي يعكسها قوله في مقدمة الكتاب:

"... ولم يكن يخطر ببالي عند البدء في هذا العمل أ ا مغامرة أقدمت عليها، ولا ريب أن هذا الشعور انتاب أيضا من سبقني في هذا المضمار[16]، ولكن عندما يرى الباحثُ أبعاد عمله ويدرك حقيقة الصعوبات التي تعترض طريقه فإن ارتباطه بموضوعه يصبح وثيقا ولاسيما إذا كانت المادة التي جمعها غزيرة، وهو –لذلك- لا يستطيع التراجع عنه"!

لكن ثمة مسئولية تبقى معلقة في أعناق أهل العلم بكتابة ردود على ما وقع فيه الكتاب من أخطاء -أسوة بما فعله أسلافهم في بداية القرن من التعليق على "دائرة المعارف

[13] كقوله في 1 / 133 (الطبعة المصرية) في ترجمة إبراهيم بن طهمان: "لم يصلنا أي من كتبه..." فقد ثبت خطأ ذلك إذ طبع له كتاب **السنن** (الذي نشر باسم مشيخة ابن طهمان عن مجمع اللغة العربية، دمشق.

[14] سزكين: **تاريخ التراث العربي** 1 / 2 / 4 (الطبعة السعودية).

[15] انظر مثلا: **تاريخ التراث العربي** ج2، ص 288، 289 (الطبعة المصرية)، ومواضع كثيرة في كتابه منها أثناء ترجمة ابن عباس.

[16] يقصد بروكلمان في **تاريخ الأدب العربي** الذي كلفه أكثر من خمسين عاما من العمل.

الإسلامية " للمستشرقين- خاصة في ا لمد الأول من الكتاب وهو المتعلق بالعلوم الشرعية والذي كان تأثير بروكلمان فيه قويا واضحا فيه.[17]

[17] أقر المؤلف نفسه بأنه لم يستطع التخاص من تأثير بروكلمان عليه خاصة في المجلد الأول -وهو أخطر المجلدات لتعلقه بالعقيدة الإسلامية والقرآن العلوم الشرعية-. انظر: 1 / 1 / 7، 12، 13.

معجم قَبائِل العرب
عمر رضا كَحالَة

يعتبر عمر رضا كَحالَة[1] أحد النقّاط المضيئة في تاريخ أفذاذ الأمة في العصر الحديث، اقتحم مجالَين من أصعب مجالات التصنيف أحدهما التراجم فسار على أمثَل منهج طَبقَه في كتابه "معجم المؤلفين"[2] بما لا طائل بعده، والثاني القبائل العربية وهو وإن لم يبلغ الشأن الأمثل في هذا الباب لوعورته الشديدة واتساع موضوعه لكنه قطع شوطا بعيدا في كتابه "معجم قبائل العرب القديمة والحديثة".

وكان دافعه لتأليف "معجم قبائل العرب" ما أفصح عنه في صدر كتابه إذ يقول:

"أصبح الباحثون في المباحث العربية أمام أمرين إما أنْ تترك تلك الأبحاث لوعورة سبِلها، وتشتتِ موضوعا ا في مختِلف الكتب المطبوعة والمخطوطة، وإما أنْ تبحثَ غالبا بحثًا غير مجدٍ يعوزه كثير من أصول البحث والدرس. ولذلك يجدر بالمؤلِفين أن يلجأوا إلى وضع معاجم علمية وتاريخية وأدبية تذلل للباحثين العقبات وترشدهم إلى الطريق القويم فنحافظ على تراثنا الذاخر ونساهم في بناء ا د العربي"[3].

---

[1] عمر رضا كحالة (1323هـ/1905م–1408هـ/1987م): ولد بـ"القيمرية" –أحد أحياء دمشق القديمة-، ودرس بها، عمل في دار الكتب الظاهرية ما يقرب من 32 عاما بين موظف ومدير، وقام بوضع فهرسا لأربعين مجلدا من مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، كما انتُخِب عضوا في العديد من المؤسسات العلمية والأدبية.

من أبرز آثاره: "أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام"، "فهارس مجلة المجمع العلمي العربي" بدمشق"، و"الزواج"، و"الطلاق"، و"العرب.. من هم وما قيل عنهم"، و"العلوم العملية في العصور الإسلامية"، "الفنون الجميلة في العصور الإسلامية"، "اللغة العربية وعلومها"، "الفلسفة الإسلامية وملحقاتها"، ... وغيرها في أكثر من تسع وستين مجلدا.

(عمر رضا كحالة: المستدرك على معجم المؤلفين، أبو الفداء سامي التوني: جمهرة الأعلام).

[2] **"معجم المؤلفين.. تراجم مصنفي الكتب العربية"** / عمر رضا كحالة. ط. مكتبة المثنى، بيروت ودار إحياء التراث العربي، بيروت، بد.ت.، متوسط، 15 جزء.

[3] **معجم قبائل العرب** ج1، ص [أ].

وقد عرف كتابه بأنه:

"هو أحد تلك المعاجم التي تِعين المؤلِفين والباحِثين على الدرس والتنقِيب وترشدهم بسهولة إلى مطلبهم دون أن يتكبدوا عناء عظيما أو يضيعوا وقتا طويلا.

يبحث معجمنا في القبائل العربية وأفخاذها قبل الإسلام وبعده إلى عصرنا هذا في نجد والحجاز واليمن وحضرموت وعمان والنواحي التسع المحمية والعراق ومصر وسوريا ولبنان وفلسطين وشرقي الأردن وإفريقية الشمالية وغيرها من البلدان العربية والإسلامية.

ضم معجمنا عددا كبيرا من العشائر وبطو ا فذكرنا أصولها وفروعها وجبالها وأوديتها ومياهها وتاريخها وعباد ا ... إلخ. وذيلنا كل مادة بالمصادر التي اعتمدناها، كما أثبتنا في آخر المعجم ثبتا بأسماء المراجع يبين طبعتها"[4].

يقع "معجم قبائل العرب القديمة والحديثة" في نحو 2011 صفحة (في خمسة أجزاء من القطع المتوسط)، ويتكون من ثلاثة أجزاء (أساسية) هي نص الكتاب وتشكلُ الأجزاء 1 - 3، ثم "الزيادات والمستدرك" وتشكل الجزأين 4، 5 من الكتاب[5].

رتب كحالة كتابه على حروف المعجم، وسلك فيه مسلَك الاختصار، وأطال الحديث -شيئا ما- في بعض القبائل المهمة لمكانتها وكِبر حجمها واتساع رقعة انتشارها[6]، وحرص على ضبط أسماء القبائل التي تحتاج لضبط، ثم تعريف بالقبيلة وبيان ما تعرف به من ألقاب وعلاقتها بالقبائل العربية الأخرى، ثم بلادها قديما وحديثا التي عاشت ا، ثم جبالها ومياهها، ثم تاريخها إن كانت ذات أثر في التاريخ، ثم المصادر والمراجع التي تناولتها بالذكر والترجمة.

وقد يشعر الباحث أن الترجمة للقبائل وتحرير المعلومات الصحيحة المتعلقة ا كانت هي كبير هم المؤلف، مما شغله عن الإطالة في قائمة المصادر المتعلقة ذه القبائل فجاءت قصيرة موجزة محدودة في غالب الأحيان، ويأتي على رأس مصادره: "معجم البلدان" لياقوت الحَموي، و" اية الأرب" للقَلْقَشندِي، و"تاج العروس" للزبيدِي، و"القاموس المحيط"

---

4 **معجم قبائل العرب** ج1، ص أ - ب.

5 تقع الاستدراكات بين ج5، ص 299 - 379، بالإضافة إلى استدراكات أثبتها في آخر الجزء 3، ص1281 - 1285. أما قائمة المراجع فتقع في ج3، ص 1271- 1280، 1258.

6 انظر مثلا (بكر بن وائل) ج1، ص 93 - 99، (طئ بن أدد) ج2، ص689- 692، ...

للفِيروزابادِي، و"الاشتقاق" لابن دريد، و"قلب جزيرة العرب" لفؤاد حمزة، و"عشائر العراق" للعزاوي، ... إلخ

وقد افتقر الكتاب لمقدمة عن أقسام القبائل العربية، وتعريف كل قسم منها (الأفخاذ، العشائر، البطون، ...)، كما افتقر لبعض الخرائط العامة -على أقل تقدير- التي تحدد موطن القبائل العربية الكبرى، وأشهر هجرا ا التاريخية ونحو ذلك، كما أن الكتاب بحاجة لإعادة ترتيب مادته العلمية من جديد وضم أطرافه المتفرقة للجمع بين (صلب الكتاب) و(المستدرك) و(الزيادات) و(الاستدراكات الواردة في آخر الجزء الثالث) في ترتيب هجائي على نسق واحد مع تصويب الأخطاء التي نبه عليها المؤلف في آخر الجزء الثالث أيضا[7].

والإنصاف يدعونا إلى أن نعترف بفضل الكتاب فإن من الوعورة بمكان تصنيف مثل هذا الكتاب الذي يتناول القبائل العربية قديما وحديثا ثم تحرير المعلومات المتعلقة ا، وهي تأتي في غالب الأحيان متضاربة أو ناقصة أو تكون منعدمة أصلا، وهذا مما يشق على فريق من الباحثين بله مؤلف واحد، والحق أن الأمة الإسلامية لتحتاج إلى مثل هذه الأعمال العلمية الجادة التي تيسر على الباحثين سبر أغوار التاريخ والحضارة الإسلامية بعمق ودقة وأمانة.

وقد طبع الكتاب بالمكتبة الهاشمية (بدمشق) سنة 1368ه/ 1949م في ثلاثة أجزاء من القطع المتوسط، ثم أعيد طبعه سنة 1968 وفي طبعته الثالثة التي صدرت عن مؤسسة الرسالة (بيروت) سنة 1402ه/1982م أضاف قسمي (الزيادات) و(المستدرك) في جزأين و ما ثم الكتاب خمسة أجزاء، زاد في الجزأين الأخيرين عددا كبيرا من قبائل العرب وفروعها مرتبة على حروف الهجاء واختصر فيهما أسماء بعض المصادر التي تتكرر كثيرا فاقتصر على "عشائر العراق" لعباس العزاوي بـ (العزاوي) و"العشائر العراقية" لعبد الجليل الطاهر بـ (الطاهر)، و"القلائد الجمان" للقلقشندي بـ (القلائد) و"جمهرة أنساب العرب" لابن حزم بـ (الجمهرة)[8].

---

[7] وربما استلفت الباحث أن يجد مادة (أكاب) وقد وردت أثناء حرف الياء بين (يكال) و(يل) بدلا من وضعها في حرف الألف (انظر **معجم القبائل** ج3، ص 1268)، وهذا أيضا يحتاج للمراجعة.

[8] انظر: كحالة: **معجم القبائل** 3/4. وتجد هذه الاختصارات في قسمي (الزيادات) و(المستدرك) في الجزأين 4، 5 من الكتاب دون الأجزاء الأولى.